BX
1386
.N665

6.3.09.

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division BX1386

Section N665

EW ... YORK

AUS DEM INNEREN

LEBEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

IM

XIX. JAHRHUNDERT.

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 3 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

AUS DEM INNEREN

LEBEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

IM

XIX. JAHRHUNDERT

VON

FREDRIK NIELSEN,

DR. UND PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU KOPENHAGEN.

ERSTER BAND.

VOM VERFASSER AUTORISIRTE DEUTSCHE AUSGABE

VON

A. MICHELSEN.

KARLSRUHE UND LEIPZIG.

VERLAG VON H. REUTHER.

1882.

VORWORT.

Dieser Band bringt die erste Hälfte einer Schilderung der katholischen Kirche ihrem inneren Leben nach; die zweite Hälfte wird hoffentlich im Laufe des nächsten Winters folgen. Meine Absicht war durchaus nicht, ein Buch zum Nachschlagen zu schreiben; vielmehr wollte ich nur einige Erscheinungen und Gestalten von repräsentativer Bedeutung schildern, geeignet, dem Leser einen richtigen Eindruck zu verschaffen von dem geistigen Leben in der römischen Kirchengemeinschaft, und alsdann soviel zeitgeschichtliches Material als möglich um diese persönlichen Erscheinungen gruppiren. Dabei habe ich meinen eigenen Standpunkt zwar keineswegs verhehlt, habe ihn aber doch meistens zurücktreten lassen, um die Thatsachen statt meiner reden zu lassen. Diese habe ich darge-

stellt, so gut theils meine Quellen, theils meine Kräfte es mir gestatteten; und ich gebe mich der Hoffnung hin, dass auch Katholiken meinen guten Willen nicht verkennen werden, Licht und Schatten gleich zu vertheilen.

Während der vorliegende Band, welcher ungefähr bis zu den Tagen der Juli-Revolution geht, zu einer Geschichte der Kontra-Revolution werden musste, wird der Schlussband, mit der Emancipation in England beginnend und bis zum Kulturkampfe fortgehend, die lehrreiche Geschichte der Kämpfe und vielfachen Siege des Ultramontanismus enthalten.

Kopenhagen, im August 1882.

Nielsen.

DIE

KONTRA-REVOLUTION.

Si la contre-révolution n'est pas divine, elle est nulle.

J. de Maistre.

Leider sind die innigen Menschen beinahe so selten, wie die weissen Raben.

J. M. Sailer.

INHALT.

Seite

Die Propheten der Vorzeit 1

Die Stillen im Lande 221

Ultramontanismus und Romantik 345

Die Propheten der Vorzeit.

I.

Den vielen Angriffen der französischen Philosophie, wie die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts sie erlebte, gegenüber hatte sich die römische Kirche schweigend verhalten. Die hervorragenden Mitglieder der höheren Geistlichkeit, Männer wie Kardinal Rohan, Erzbischof Brienne von Sens, Bischof Talleyrand von Autun und Abbé Maury waren selbst Skeptiker, welche ebensowenig ihr Leben wie ihr Glaube befähigte, als Vertheidiger des Christenthums aufzutreten. In dem Masse, wie der Geist der Verneinung sich allmählich vom Deismus zum Materialismus entwickelte, dehnte er seine Herrschaft über immer weitere Kreise des Volkes aus, während auch die Geistlichkeit vom Unglauben mehr und mehr angesteckt wurde. „Ein simpler Priester" — so sagte man damals — „muss ein wenig gläubig sein, sonst nennt man ihn einen Heuchler; ist er aber in seiner Sache gar zu sicher, so findet man ihn intolerant. Ein Generalvikar kann lächeln zu einer Äusserung gegen die Religion, der Bischof kann dabei laut auflachen, und der Kardinal kann sein Wort mit hinzuthun." [1] Von den katholischen Kanzeln erschollen ähnliche Predigten, wie von den protestantischen, auf welchen der Rationalismus damals das grosse Wort führte. Im August des Jahres 1767 hielt Generalvikar Bassinet die Festrede in der Kapelle des Louvre über den heiligen Ludwig. Er hatte

[1] *Taine, Les origines de la France contemporaine.* Paris 1876. I, 382.

zu seiner Predigt keinen Text, führte die heilige Schrift überhaupt nicht an und nannte weder den Namen Gottes noch den eines Heiligen. Er betrachtete Ludwig IX. als Politiker, Krieger nnd sittlichen Charakter, ohne bei seiner Religiosität zu verweilen; er erlaubte sich dabei, die Kreuzzüge von der Seite ihrer Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten zu schildern, während er manches kühne Wort gegen Rom fallen liess. Und zu gleicher Zeit scheuten sich die hohen französischen Prälaten nicht, von der Kanzel herab, sogar in ihren Gebeten, die niederen Stände durch Äusserungen zu kränken, in denen das Gefühl der Gleichheit vor Gott aufs ärgste verleugnet wurde. Diese, zum Adel gehörigen, leichtfertigen Kirchenfürsten blickten mit Geringschätzung auf den dritten Stand. „Lass dir gefallen, Herr," so betete bei Eröffnung der Reichsstände einer der französischen Bischöfe,[1] „die Gebete der Geistlichkeit, die Wünsche des Adels und die demüthigen Begehren des dritten Standes." So gesinnte Bischöfe waren weder tüchtig, die Heerde zu hüten, noch für dieselbe zu leiden. Als die Revolution anfing, die eidverweigernden Priester zu verfolgen, so mussten diese Männer, in den Augen gläubiger Katholiken die einzigen wahren Priester, entweder auf der Guillotine bluten, oder in die Verbannung gehen, oder sich unstet bald in diesem bald in jenem Winkel verkriechen. Kein Wunder daher, dass die Freunde der Kirche muthlos wurden, ihre Widersacher übermüthig. Ein kirchlich gesinnter Laie fühlte sich am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts „wie eine Leiche, welche auf ihr Begräbniss wartet"[2], und die Feinde der Kirche sah er bei der Arbeit, das Grab aufzuwerfen.

Kaum aber ist das neue Jahrhundert aufgegangen, als Alles in Frankreich eine andere Gestalt annimmt.[3] Das zwischen Napoleon und Pius VII. vereinbarte Konkordat öffnet wieder die Kirchen. Schriftsteller, die auf der Höhe der

[1] F. Huet in der *Revue des deux mondes* 1855. I. pag. 159.

[2] Ein Ausdruck Jean de Maistre's aus dem J. 1798.

[3] Vgl. des Verfassers „Geschichte des Papstthums im neunzehnten Jahrhundert". Gotha 1874. S. 60 ff.

Zeitbildung stehen, weisen sowohl in religiöser als politischer Hinsicht wetteifernd auf „die vorigen Wege“ zurück, und Frankreich bekommt einen Dichter, der über die alten Gottesdienste, die so lange als Ausdruck des Aberglaubens und der Dummheit verhöhnt waren, den verklärenden Glanz der Schönheit verbreitet. Dieser Umschlag lässt sich im ganzen Umfange der katholischen Welt verspüren, nirgends aber so deutlich, wie in Frankreich. Es erklärt sich von selbst aus der Natur der Dinge, dass gerade in der Heimath der Revolution sich auch die Reaktion am stärksten bemerkbar macht; indessen dürfte kaum der alleinige Grund, wesshalb wir in Frankreich den reinsten Typen der Reaktion begegnen, darin zu suchen sein, dass hier die Revolution zuerst ihr Haupt erhoben hatte. Die erwähnte Erscheinung ist gewiss auch darauf zurückzuführen, dass Frankreich eben ein einziges Land und Reich, ein Ganzes war, Deutschland dagegen nur ein geographischer Begriff, eine Unendlichkeit kleiner Staaten. Auch zeigt die französische Reaktion, im Gegensatz zu der deutschen, mehrere bedeutungsvolle Eigenthümlichkeiten. In Deutschland wird alsbald ein Bündniss geschlossen zwischen Thron und Altar, während in Frankreich die religiöse Reaktion sich freier und unabhängiger entwickelt. Das Jahr 1789 hatte überdies in Frankreich die tiefsten Spuren zurückgelassen, und die Ideen der Revolution übten noch lange Zeit eine wunderbare Macht sogar über diejenigen Franzosen, die als die Bannerträger der religiösen Reaktion auftraten. Daher ist Frankreich auch die Wiege des liberalen Katholicismus geworden.

Der grosse Umschlag in Frankreich offenbart sich auch in einem völlig veränderten Urtheile über die Revolution. Je wüster es zuging, desto mehr kühlte sich die Begeisterung für die neue Ordnung der Dinge ab, und der Terrorismus erwies sich als vortrefflicher Lehrmeister im Katechismus der Reaktion. Indessen kann auf diese Wahrheit auch ein solcher Accent gelegt werden, dass man die Reaktion überhaupt nur aus diesem Gesichtspunkte betrachtet und sie lediglich aus der Angst vor der Revolution ableitet;

ein solches Urtheil ist aber nicht haltbar. Die Geschichte unserer Zeit, so reich an Beispielen, dass ein kleiner, kühn und rücksichtslos vorgehender Haufe ein ganzes Land tyrannisiren kann, wird uns warnen, dass wir nicht ganz Frankreich für mitschuldig erklären an den Greueln der Revolution. Wir dürfen nicht vergessen, dass es unter den Franzosen sehr Viele gab, die sich keineswegs blenden liessen durch die Versprechen und Träumereien der Revolution; und dieses in den Revolutionsjahren unterdrückte Frankreich bekam allmählich, wie die wilden Wogen sich zu stillen anfingen, immer grössere Macht und Gelegenheit, sich geltend zu machen. Dieses alte Frankreich bestand nicht allein aus einem Heere verbannter, flüchtiger Adliger: in Frankreich selbst waren überall grosse Schaaren, die gerade so dachten, wie die Emigranten. Es ist sehr erklärlich, dass die blutigen Begebenheiten solche Anhänger des Alten in hohem Grade fanatisch stimmten, und dass der Fanatismus, als er erst Luft bekam, gewaltsam hervorbrach. Und eben so lässt es sich psychologisch vollkommen erklären, dass selbst viele von denen, welche der Blutschuld der Revolution theilhaft waren, durch einen gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit sich der Reaktion in die Arme werfen konnten, als sie sahen, wie Alles zusammenstürzte, Alles wankte, und was an die Stelle trat, wo die alten Stützen der Familie und des Staates fortgerissen wurden. In der Reaktionszeit sehen wir nun die Franzosen, die mitten in dem Lärm und Wirrwarr an der Auktorität und Überlieferung des alten Regiments festgehalten hatten, hervortreten, und ihnen schliesst sich die Schaar Derjenigen an, welche durch die Schrecken der Revolution zum Nachdenken gebracht, welchen dadurch ein Verständniss aufgegangen war für das Wort der göttlichen Offenbarung. Aber dennoch wirkten bei Vielen die Ideen der Revolution insgeheim fort. Ein neuerer Schriftsteller hat gesagt: das katholische Frankreich sei die in eine lebende Sprache übersetzte lateinische Kirche.[1] Die neuere Geschichte des fran-

[1] de Falloux, Augustin Cochin. Paris 1875. p. 108.

zösischen Katholicismus ist im Grunde ein einziger grosser Kampf zwischen zwei solchen Übersetzungen, einer sklavischen und einer freien; und dieser Kampf hat dadurch eine eigenthümliche Bedeutung erhalten, dass die politische Geschichte unablässig die Probleme der lateinischen Kirche über Auktorität und Tradition in den Vordergrund gestellt hat.

Diejenige Schule, welche mit dem grössten Eifer die Revolution, ihre Voraussetzungen sowohl als ihre Wirkungen bekämpft hat, wurzelte in der Mystik des achtzehnten Jahrhunderts. Mitten in dem Zeitalter des Skepticismus und des Materialismus gedieh nämlich die Mystik sehr gut. Von Stockholm und Kopenhagen bis Basel und Zürich, von Paris und Bordeaux bis St. Petersburg und Wien war eine Reihe mystischer Kreise zerstreut, welche über die nämlichen Probleme grübelten, dieselbe Sprache redeten und eine gleichartige Gesellschaftsordnung unter sich hatten. Die konfessionellen, ja, man kann beinahe sagen, die religiösen Gegensätze verschwammen in dem mystischen Halbdunkel. Die alte jüdische Kabbala und die Schriften des lutherischen Schuhmachers von Görlitz waren die Quellen, aus denen man schöpfte; und durch Männer, wie Swedenborg und Cagliostro, wurden neue Quellen in der Gegenwart eröffnet. Einer ragte in diesen mystischen Kreisen vor Anderen hervor, Saint Martin, „der unbekannte Philosoph"; und gerade seine Bücher waren es, durch welche einer der Wortführer der französischen Reaktion am stärksten beeinflusst wurde.[1]

Louis Claude de Saint Martin wurde den 18. Januar 1743 in Amboise (Dep. Indres-et-Loire) geboren, und wuchs daselbst mutterlos in einem frommen Hause auf, wo eine alte Grossmutter die erste der Frauen war, die er mit „heiliger Liebe" umfasste. Er war ein schwächliches Kind, in leiblicher Hinsicht nur wenig entwickelt; da war — um seinen eigenen,

[1] Vgl. zu dem Folgenden Matter, St. Martin, *le philosophe inconnu.* 2me édit. Paris 1864; A. Franck, *la philosophie mystique en France à la fin du XVIII. siècle.* Paris 1866, und Sainte Beuve in den *Causeries du lundi* X. pag. 190 ss. Über St. Martins verschiedene Schriften giebt Matter a. a. O. p. 452 ss. ein genaues Verzeichniss.

von Jacob Böhme überkommenen mystischen Ausdruck zu gebrauchen — nur wenig „Astralisches“ (Siderisches).[1] Der bleiche, blutarme Knabe zeigte indessen schon frühe eine reiche mystische Ader. Die Klassiker Griechenlands und Roms waren für ihn keine Lektüre; aber er „gab seinen Geist bei den heiligen Schriftstellern in Kost,“ und des altklugen Knaben Lieblingslektüre war Abbadie's „Kunst, sich selbst zu erkennen“. Als die Schulzeit vorüber war, wandte er sich den juristischen Studien zu; aber weder das französische Recht, noch das römische Recht erregte sein Interesse, nur das Naturrecht studierte er mit Vergnügen. Auch die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts las er fleissig, jedoch ohne dass er Schaden davon nahm, was ihm, welcher sich selbst den „bestellten Vertheidiger der Vorsehung“ nannte, als eine besondere, höhere Erfüllung des Wortes Christi galt, dass seine Jünger auf Schlangen treten und Gift trinken sollten, ohne dass es ihnen schade. Einer seiner Anverwandten, welcher schon hochbejahrt war, hatte ein hohes Amt inne, und zu ihm wurde der junge Saint Martin geschickt, damit er, ungeachtet seiner Unlust zur Rechtswissenschaft, das gute Amt erben könne. Diese Hoffnung musste indess bald aufgegeben werden, da ihm die Gaben zur juristischen Praxis durchaus abgingen. So wurde er denn zur militärischen Laufbahn bestimmt, und diesen Weg ging er, obgleich *l'amateur des choses sacrées,* während einer Reihe von Jahren, trotz seiner schwachen Beine und seines allzu grossen Kopfes. Die Ausgelassenheiten des Garnisonlebens hatten für ihn nichts Anziehendes, „welcher ein Unterthan des himmlischen Reiches war,“ und das Kriegsleben konnte ihm nicht zusagen, welcher von sich selbst sagte: „Ich verabscheue den Krieg, und ich verehre den Tod“; aber die vielen Freistunden des Garnisonlebens gewährten ihm Zeit für die Kontemplation. Durch Vermittlung des Ministers Choiseul ward er Offizier in dem Regiment Foix, ein Zufall, der sofort für sein mystisches Auge

[1] Wegen dieses Ausdrucks s. Martensen, Jacob Böhme. Theosophische Studien. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1882. S. 23. 229.

dadurch bedeutungsvoll ward, dass der Name des Regiments sich auflösen liess in Foi-x. Sein Regiment lag in Garnison in Bordeaux, und dieses war für Saint Martin der rechte Ort. Er begegnete hier einem portugiesischen Juden Martinez Pasqualis, welcher zwar vorgeblich ein Katholik war, in Wirklichkeit aber einem bekenntnissfreien Mysticismus huldigte. Dieser Mann übte auf mehrere mystisch angelegte Naturen einen bedeutenden Einfluss, und Saint Martin wurde bald in seinen Zauberkreis hineingezogen. „Martinez Pasqualis verdanke ich den Zugang zu den höheren Wahrheiten; aber Jakob Böhme verdanke ich die wichtigsten Fortschritte, die ich in diesen Wahrheiten gemacht habe," bekannte er selbst nachher. Jedoch war es nicht Bordeaux, wo er den *„Philosophus teutonicus"* kennen lernte, sondern Strassburg, wohin er später gekommen ist. Der Kriegsdienst wurde ihm allmählich noch mehr verleidet; und im Jahre 1771 zog er sich ganz in das kontemplative Leben zurück. Das Reisen war seiner Ansicht nach kein Hinderniss eines solchen Lebens und Strebens; und so treffen wir ihn in den folgenden Jahren beständig unterwegs, bald im Norden, bald im Süden. Je mehr er in die Welt hinaus kam, desto mehr fühlte er sich als „der Robinson des Spiritualismus", welcher auf der wüsten Insel der Welt gelandet sei; aber zugleich fühlte er sich als einen Priester, welcher den Samen der Mystik aussäen solle. „Die Menschen in den grossen Städten, und besonders in solchen Städten des Genusses und der Frivolität, wie Paris", sagt er, „sind Wesen, die man gewissermassen im Fluge schiessen muss, wenn man ihnen nahen will. Sie fliegen tausendmal geschwinder, als die Schwalben; ausserdem nehmen sie Bedacht, euch nur eine so kleine Schiessscharte zu lassen, dass ihr kaum Gelegenheit habet, sie vorüber schweben zu sehen; nachher triumphiren sie über euch, wenn ihr nicht treffet." Wiewohl Saint Martin den Weltgeist verabscheute, so interessirte er sich dennoch aufs Lebhafteste nicht nur für die Natur — er war Naturforscher — sondern auch für die Menschenwelt, deren Bewegungen er sehr aufmerksamen Blickes verfolgte, zu welcher er in zahlreichen Schriften redete, und

zwar besonders für die feinere Gesellschaft; auch war er in hohem Grade beanlagt, ein gesellschaftliches Leben zu führen, namentlich durch seine vielseitige Bildung, seinen Sinn für Kunst und Wissenschaft, sein geistreiches Urtheil. Das schöne Angesicht mit den seelenvollen Augen („*doublés d'ame*“) war besonders nach dem Geschmack geistreicher Damen. In Strassburg verkehrte er viel mit Frau von Böcklin; sie war's, welche in Verbindung mit Rudolf Salzmann — nicht zu verwechseln mit dem Pädagogen Daniel Salzmann, dem Freunde Goethes und Herders — Saint Martin im Deutschen unterrichtete und dadurch ihm die Thüre öffnete zu den mystischen Tiefen des teutonischen Philosophen. Der Aufenthalt in Strassburg war ihm so werth, dass er diese Stadt als sein Paradies bezeichnet, während Paris sein Fegefeuer, und die Geburtsstadt Amboise seine Hölle war. An letzterem Orte fand er nur geringes Verständniss; besser ging es ihm in Paris, wo er in den aristokratischen Salons ein gern gesehener Gast war. Gleichwohl hatte er dort nicht den erwünschten Erfolg. Er suchte mehrere der Koryphäen der Zeit zu seiner mystischen Weisheit zu bekehren, was ihm indess misslang. Er wurde Voltaire vorgestellt; aber wir erfahren nicht, welches Urtheil der Philosoph von Ferney sich damals über den Schüler des Martinez Pasqualis und Jacob Böhme gebildet hat. Später hat Voltaire bei der Nachricht, dass Saint Martin ein Buch „*Des erreurs de la vérité*“ geschrieben,[1] in seiner Weise geäussert: der erstere Theil des Inhalts sollte

[1] Das Buch ist im Jahre 1782 in Breslau in deutscher Übersetzung erschienen (614 S. gr. 8). Als Übersetzer nennt sich auf dem Titel Matthias Claudius, welcher in der Vorrede sagt: „Ich verstehe dies Buch auch nicht; aber ausser dem Eindruck von Superiorität und Sicherheit, finde ich darin einen reinen Willen, eine ungewöhnliche Milde und Hoheit der Gesinnung, und Ruhe und Wohlsein in sich. Und das geht Einem zu Herzen.“ — Ferner erschien im Jahr 1783, in Reval, eine Übersetzung des *Tableau naturel*; sodann *sine anno* (vermuthlich im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts) in Leipzig: Des Menschen Sehnen und Ahnden. Übersetzt von Ad. Wagner (zwei Bändchen); endlich im Jahre 1812 in Leipzig: Vom Geist und Wesen der Dinge. Übers. von G. G. Schubert (Zwei Theile), mit einer Vorrede von Franz Baader.

in fünfzig Foliobänden abgehandelt werden, der andere aber nur auf einer halben Seite. Nachdem Voltaire später dieses Buch gelesen hatte, war er so wenig mit ihm zufrieden, dass er sagte: „ich glaube nicht, dass man jemals etwas so Unvernünftiges, so Dunkles, so Thörichtes und Albernes gedruckt hat".

Wenn die Männer so wenig zugänglich waren und so hart urtheilten, so suchte und fand Saint Martin Trost bei den Frauen. Ihnen war er wie ein Orakel. Ein paarmal in seinem Leben scheint er daran gedacht zu haben, durch das Band der Ehe eine Frau an sich zu knüpfen; aber er gab den Gedanken bald auf. Warum? „Der unverheirathete Mann", sagt er, „soll nur das Problem seiner eigenen Person lösen; aber, wer sich verheirathet, hat ein doppeltes Problem zu lösen." Diese Betrachtung wird freilich durch eine andere gekreuzt, welche also lautet: „Der Mann ist des Weibes Geist, aber das Weib ist des Mannes Seele"; und darnach müsste die Ehe ja eine Nothwendigkeit sein, wenn anders ein volles Menschenleben geführt werden soll. Dennoch verheirathete Saint Martin sich nicht. „Man muss sehr weise sein, um die Frau zu lieben, welche man zur Ehefrau nimmt, und sehr kühn, um die Frau, welche man liebt, zu ehelichen", sagt er. Selbst auf dem ernsten Antlitz eines Mystikers konnte das satirische Lächeln, welches für das achtzehnte Jahrhundert charakteristisch ist, nicht ganz unterdrückt werden. Aber Liebe war der Grundton seines Wesens, und sein Leben war reich an Offenbarungen derselben. Er ging gern ins Theater; aber er versagte sich häufig dieses Vergnügen, um mit dem hierdurch ersparten Gelde wohlzuthun. Er raisonnirte ungefähr so: „Ich soll Geld ausgeben, damit ich die Freude habe, ein Bild oder einen Schatten der Tugend zu bewundern. Für dieselbe Summe kann ich die Wirklichkeit erlangen, welche dem Bilde entspricht; ich kann ein gutes Werk thun, anstatt einer flüchtigen Darstellung desselben zuzuschauen". Je älter er ward, desto heitrer ward er. Er lernte, „alle seine Wünsche zu werben für die grosse Fahne"; und die Mystik war ihm eine Jugendquelle; nach jedem Bade in ihr strahlte das Leben

ihm in schönerem Lichte. „Ich leide", sagte er in seinem Alter, „am *spleen*; aber mein *spleen* ist weit verschieden von dem, welchen die Engländer zu bekommen pflegen. Der englische *spleen* setzt die Leute in üble Laune, und macht sie trübsinnig; der meinige aber färbt Alles rosenroth, sowohl von innen als von aussen". Seine Freudigkeit hatte jedoch, sowie die der mittelalterlichen Mystiker, einen eigenthümlichen Ton. „Wenn ich sehe", sagte er, „wie die grosse Menge die Schönheiten und anmuthigen Landschaften der Natur bewundert, so wandelt es mich öfter an, wie jene Alten in Israel, welche weinend der Schönheit des vorigen Tempels gedachten, wenn sie die des letzten sahen." Er wunderte sich, wenn er sah, wie Menschen sich vor dem Tode fürchteten, sich aber nicht ängsteten bei dem Gedanken daran, geboren zu sein; und er preist diejenigen glücklich, die (wie der Apostel an die Philipper) immerdar „mit Weinen" schreiben. Ungeachtet der wachsenden Freudigkeit konnte er sprechen: „Ich bin fröhlich gewesen; aber die Fröhlichkeit war nur eine untergeordnete Nüance in meinem Charakter; Schmerz und Wehmuth waren meine eigentliche Farbe". Was sich aber in seinem tiefsten Inneren bewegte, liess er Andere nicht sehen; denn „ein Weiser giebt sich ebenso viele Mühe, um zu verbergen, was er hat, wie Andere sich geben, um zu zeigen, was sie — nicht haben". Und wie wenig haben die meisten Menschen in sich! „In den Augen der Menschen ist es ein grosses Unrecht, ein Gemälde ohne Rahmen zu sein; aber man ist gewohnt, Rahmen ohne Gemälde zu sehen."

Die Revolution störte Saint Martin ebensowenig in seiner mystischen Kontemplation, wie der Kanonendonner bei Jena Hagel in seinen Spekulationen. An dem letzten Tage des Königthums wandelte „der unbekannte Philosoph" in den Strassen von Paris, ohne des wilden Tumultes zu achten; und Tages vorher hatte er einen Brief geschrieben, welcher uns zeigt, wo seine Gedanken weilten. Der Brief handelt von dem Lichte, das in den Elementen verborgen sei, und von einer dunkleren Stelle bei Jacob Böhme. Während bei so vielen anderen Franzosen die Hyänennatur hervorbrach, beschäftigte sich

Saint Martin mit der Lebensskizze einer Karmeliter-Nonne, Schwester Margarethe *du Saint Sacrement*, im siebenzehnten Jahrhundert. Sie stand zwar an Wissen und Ansehen den Meisten nach; aber „durch die Wiedergeburt und die Tugenden der Liebe" hatte sie sich, nach Saint Martins Urtheil, zu solcher Hoheit erhoben, wie die menschliche Natur sie überhaupt zulässt. Nicht einmal einen so harmlosen Weltflüchtigen konnte jedoch der Terrorismus gewähren lassen. Der stille Mystiker, welcher in allen seinen mündlichen und schriftlichen Äusserungen die grösste Vorsicht beobachtete, war nahe daran, vor das Revolutionstribunal geführt zu werden; aber Robespierre's Tod erlöste ihn. Seitdem war er noch stärker, als vorher, davon überzeugt, dass eine übernatürliche Macht über ihm wache, „wie die Mutter über dem Kinde"; und er hegte eine geheime Hoffnung, es werde um seinetwillen Frankreich noch wohlergehen.

Auf den Schriften der Mystiker ruht immer ein gewisses Dunkel, „wie die Dämmerung in den gothischen Kirchen, wo das Licht durch die buntgemalten Fenster fällt". Bei Saint Martin ist das Dunkel besonders stark, weil er, als Mitglied einer metaphysischen Loge, dunkel sein wollte. Vor der heiligen Schrift hatte er eine tiefe Ehrfurcht, welche er in starken Ausdrücken kundgiebt. Sollten auch die Schriften aller kirchlichen und weltlichen Autoren verloren gehen, so würden wir, seiner Überzeugung nach, den Verlust ertragen können, wenn wir nur die Bibel behielten. Indessen sind in Saint Martins Munde diese Worte alles Andere eher, als ein an den orthodoxen Protestantismus grenzendes Zeugniss. Ihm ist die heilige Schrift nur darum Offenbarungsurkunde, weil sie dasjenige Buch ist, welches am besten mit dem heiligen Texte harmonirt, den jeder Mensch in seinem Innern trägt. Gleich den alten Mystikern, so steht auch er gleichgültig gegenüber dem äusseren Kirchenwesen, und über manche Punkte des Kultus drückt er sich scharf und beissend aus. Die Kirche gilt ihm eigentlich nur als „Pflanzschule für Christenthum"; und erst in seinen allerletzten Jahren redet er mit Achtung vom Cölibat, der Beichte und den Kirchenfesten.

Seiner Ansicht nach war die Kirche ganz besonders an der Revolution schuld. Um Macht und vorwiegenden Einfluss an sich zu reissen, hat sie die Könige, und durch die Könige die Völker verdorben. Erreichte sie, was sie bezweckte, dann sah sie betreffs der Despotie der Fürsten gern durch die Finger. „Gemäss der ganzen heiligen Schrift, und noch mehr (*sic!*) gemäss dem unvergänglichen Buche, das geschrieben ist in des Menschen Herz, will die Vorsehung die einzige Gottheit der Völker sein, weil nur dadurch die Völker glücklich sein können; aber die Priesterschaft hat selbst ihre Vorsehung sein wollen. Geredet hat sie freilich vom Reiche Gottes, aber sie strebte nur, ihr eigenes Reich zu begründen, und konnte zuweilen nicht einmal das Dasein Gottes (gegen die Zweifler) vertheidigen.“ Das achtzehnte Jahrhundert setzt seinen Stempel auch auf diesen Mystiker, wenn er sagt: die Priester haben die Religion als „einen Tarif für die Erpressungen gebraucht“, oder wenn er sie „die Kornwucherer mit den Lebensmitteln der Seele“ nennt. Er kann dieser Menschenklasse nicht ohne tiefen Verdruss gedenken, wenn er ihre Trägheit ansieht, welche so verhängnissvoll für sie selbst und das Volk geworden ist, das Heilung und Hülfe von ihr erwartete. Er theilt nicht die tiefe Ehrfurcht gläubiger Katholiken vor dem Priesterstande; das Höchste, wozu er's bringt, ist Respekt vor der Arbeit mancher Priester. Er erwartet auch nicht, dass die Priester jemals wieder die vorige Macht und Einfluss erlangen; er fühlt sich selbst gewissermassen als ihren Erben und Nachfolger. Die eben dämmernde neue Zeit wird in den Herzen der Menschen eine Religion finden, welche „nicht verunreinigt werden kann durch die weltlichen Händel der Priester oder den Giftodem des Betruges“; in dieser neuen Zeit „werden die bloss traditionellen Lehren ihren Kredit verlieren“. Aber diese neue Zeit, von welcher Saint Martin weissagt, liegt jenseits einer letzten, socialen und religiösen, Revolution.

Der Philosoph, welcher diese und ähnliche starke Worte ausspricht, ist doch zugleich ein scharfer Kritiker der seine Zeit beherrschenden Gedanken. Zwar kann er sehr aner-

kennende Worte äussern über Rousseau, als einen *„prophète de l'ordre sensible"*; aber in Wirklichkeit ist er ein Widersacher des ganzen Systems Rousseau's. Er glaubt nicht, die Kindheitsstufe der Menschheit sei ein wildes Nomadenleben gewesen; im Gegentheil erblickt er in diesem eine Herabwürdigung, einen Verfall als Folge der Erbsünde. Seit dem Sündenfall liegt die ganze Menschheit auf einem Schmerzenslager, weil eine fremde Substanz seitdem in die Adern der Menschen eingedrungen ist und sie alle peinigt und plagt. Ebensowenig kann er sich Rousseaus Theorie vom *Contrat social* aneignen. Denn er kann sich nicht vorstellen, dass die Grundgesetze des Lebens auf menschliche Willkür und menschliche Weisheit zurückzuführen seien; sie müssen ihren Ursprung nehmen aus den himmlischen Gesetzen der ewigen Gerechtigkeit. Auch von der Volkssouveränetät mag er nicht reden hören. Seinem Blicke auf die Geschichte erscheinen alle Völker nur als Werkzeuge in der Hand der Vorsehung. „Die Souveränetät der Völker ist ihre Ohnmacht!" An mehreren Stellen seiner Schriften kritisirt er die Volkssouveränetät, und zwar von verschiedenen Seiten. Er weist nach, dass schon das Wort: Volkswille, eine Lüge enthält; in einer so verderbten Gesellschaft, wie die der neueren Zeit, wo Interessen, Leidenschaften und Ansichten so viele Spaltungen erzeugt haben, kann von einem allgemeinen oder Volkswillen gar nicht die Rede sein. Es giebt nur eine Menge einzelner Willen, oder richtiger Leidenschaften; und das Volk ist eigentlich nur „ein sehr handliches Instrument für Jeden, der es brauchen will, gleichviel wozu". Die Volkssouveränetät müsste sich doch durch eine Repräsentation geltend machen; aber wie könnte der Gesammtwille, der im Volke gar nicht vorhanden ist, durch Repräsentanten wohl zum Ausdruck kommen? Und wie kann überhaupt die Souveränetät, welche das Volk vermeintlich hat, „repräsentirt" werden? Nein, sagt er, Souveränetät hat die Menschennatur nicht; sie ist ein Vorrecht der ewigen Weisheit mit dem universellen Willen.

Während Saint Martin auf diese Weise Rousseau an seinen schwächsten Stellen angreift, spricht er zugleich ein Urtheil über die Revolution aus, welches mit seiner ganzen geschichtlichen Anschauung in gutem Einklange steht.[1] Die Revolution ist in seinen Augen eine übernatürliche Begebenheit. Auf jeder Stufe ihrer Entwickelung offenbart sich die Vorsehung; denn jede Stufe ist durch neue Wunder bezeichnet, welche keiner menschlichen Macht in den Sinn kommen, geschweige denn von ihr konnten ausgeführt werden. In dem Fortgange der Revolution kann man mit Flammenzügen lesen, dass sie die Ausführung eines unmittelbaren Dekrets der Vorsehung ist; Alles bezeugt die ewige Weisheit. Die Revolution lehrt die Menschen, das Vaterunser beten, und sie ist zu gleicher Zeit Gnade und Strafe. Das Blut, welches vergossen wird, ist von der grössten Bedeutung: denn Blutvergiessen ist nothwendig zur Wiedergeburt der Menschheit. Das Blut ist Sitz der Unreinheit, weil es Sitz des materiellen Lebens ist; Blutvergiessen ist also eine Befreiung. Der persönlich so mild gesinnte Saint Martin freut sich, so oft er in der Bibel von blutigen Katastrophen liest, und mit Freude liest er von den Zerstörungen des Krieges: denn Blut hat eine sühnende Macht. Selbst die Unschuldigen sieht er gern sterben: denn sie sind wie ein reinigendes Salz, welches mit den Schuldigen zugleich ins Grab hinabsteigt, um sie vor völligem Verderben zu bewahren. Dieser Sühnegedanke Saint Martins zeigte seine Keimkraft nachher bei den Führern der Reaktion. Man nennt, sagt er, die blutigen Begebenheiten in Frankreich die französische Revolution; aber diese Begebenheiten sind keineswegs gleichgültig für die übrigen Theile der Erde. Es ist die Revolution des Menschengeschlechts, ein Miniaturbild des jüngsten Gerichts. Sie hat alle Züge mit dem Gerichtstage gemeinsam, nur mit dem Unterschiede, dass in der Revolution eine stufenweise Ent-

[1] Namentlich in seiner: *Lettre à un ami, ou considérations philosophiques et religieuses sur la révolution française.* (Paris 1795.) Von Varnhagen van Ense 1818, also in der Reaktionszeit, deutsch übersetzt.

wickelung stattfindet, während am Tage des Gerichts Alles in einem Augenblicke geschieht. Dieses Abbild des Endgerichts hat in Frankreich seinen Anfang genommen, und dieses Land ist so hart heimgesucht worden, weil es sehr schuldig war. Dasselbe Gericht wartet der anderen, ebenso schuldigen Länder, wenn die Stunde ihrer Heimsuchung schlägt. Aber warum hat Gott die Menschheit dieser furchtbaren Krisis gegenüber gestellt? Um sie aus dem Todesschlafe zu erwecken, welcher ihre besten Anlagen und Kräfte erstickte, um diese durch Schrecken und Schmerzen wieder ins Leben zu rufen, und um die menschliche Gesellschaft wiederzugebären. Die Revolution ist wie ein geschickter Arzt, welcher durch eine Operation die fremden Körper entfernt, die ihre Laster dem Gesellschaftsleibe eingeimpft haben. Diese fremden Stoffe, die hinaus müssen, sind nach Saint Martin — die Kirche und das Königthum. Die Kirche ist zuvörderst zu nennen, weil sie die grösste Schuld trägt. Sowie Israel in den Tagen des alten Bundes einen „göttlichen Krieg" führte, als sie gegen die ausgelebten Heidenvölker stritt, so führen die Männer der Revolution einen ähnlichen; aber sie wissen es nicht. Sie ahnen nicht, dass sie der Theokratie den Weg bahnen, der „natürlichen und geistigen, der in Wahrheit göttlichen Theokratie". Diese unterscheidet sich von allen den Theokratien, welche die Welt gesehen hat. Wenn man nur festhält, dass die Souveränetät bei Gott ist, so ist die Regierungsform an und für sich von untergeordneter Bedeutung. Saint Martin will den republikanischen Sympathien seiner Zeit wesentliche Koncessionen machen auf dem Gebiete der Verwaltung (oder hinsichtlich *„des affaires de menage"*), aber durchaus nicht im Bereiche der Gesetzgebung. „Ist es nicht", fragt er, „der Hausvater, der Lehrerinnen und Lehrer für seine Kinder wählt, Pächter und Arbeiter für seine Ländereien? Kommt es jemals vor, dass Lehrerinnen und Lehrer, Pächter und Arbeiter, den Hausvater wählen?" Jedes Gesetz, das die Ausbeute einer Übereinkunft, oder der Artikel eines Kontraktes ist, wird der Vollmacht von oben entbehren. Gott selber muss die Männer, die in seinem Namen und zu seiner Ehre

die Herrschaft üben sollen, auswählen und ausrüsten. Die Vorsehung ist es, welche dem Menschengeschlechte „die göttlichen Kommissare“ sendet, die erkannt werden an ihren reichen Gaben, an ihrem Sinn für Gerechtigkeit und Ordnung, und an dem festen Glauben an ihre Mission. Diesen Repräsentanten der Vorsehung vertraut sich unbedenklich das Volk, im Vertrauen auf ihren guten Willen und ihre Einsicht; und in der freiwilligen Unterordnung unter dieselben besteht eben die Souveränetät des Volkes. Und wenn also das Volk sich den Werkzeugen der göttlichen Vorsehung frei unterordnet, entsteht die wahre Theokratie. Diese wird, nach der letzten grossen Revolution, an die Stelle der Eintags-Reiche treten; und wenn nun Gottes Reich das Menschheitsreich auf Erden ablöst, so werden sowohl der Glaube als die übrigen Stiftungen umgestaltet, und in dem Glauben der wiedergeborenen Menschheit tritt der Geist an die Stelle des Buchstabens und der Überlieferung.

Saint Martins Träume übten direkt keinen bedeutenden Einfluss. „Es geschieht ja nicht während der Gerichtshandlung selbst“, so tröstete er sich, „dass die bestellten Rechtsanwalte den Lohn erhalten für die von ihnen geführte Sache; das geschieht ausserhalb des Gerichtes, wenn die Sache zu Ende ist. Das ist meine Geschichte; und so kann ich darauf verzichten, in dieser niederen Welt meinen Lohn zu bekommen.“ Die engen mystischen Kreise, die er und sein Meister gesammelt hatten, starben bald aus; aber ihre Mystik ist nicht fruchtlos geblieben. Durch Saint Martin wurde Franz Baader (geb. 1765, gest. 1841) zu Jacob Böhme und der Mystik des Mittelalters geführt; und sowohl in der Theologie dieses tiefen Denkers, als auch in seiner Social-Philosophie ist Saint Martins Einfluss zu erkennen. In diesem Zusammenhange haben wir jedoch nur „den unbekannten Philosophen“ hervorgezogen, weil seine Gedanken alsbald auf einen der vorzüglichsten Bannerführer der Reaktion, nämlich de Maistre bestimmend einwirkten. Am 23. Oktober 1803 starb Saint Maistre bei einem Freunde, mit welchem er noch in seinen letzten Stunden die Zahlen-Symbolik, welche in seinem Systeme

eine so grosse Rolle spielt, diskutirte. Aber schon bei seinen Lebzeiten erhielt seine *„Lettre à un ami“* ein Seitenstück in J. de Maistre's *„Considérations sur la France“*, welche 1796 erschienen, ein Jahr nach Saint Martin's *„Lettre“*. Der Widersacher der Priesterherrschaft ward der Lehrer des Wortführers der Priesterherrschaft, und selbst der stille Bach der Mystik ergiesst sich in unserer Zeit in den reissenden Strom des Ultramontanismus.

II.

Will man die charakteristischen Züge des modernen Ultramontanismus hervorheben, so muss man auf die grosse Bedeutung hinweisen, welche das Laien-Element durch denselben gewonnen hat. Man muss ferner darauf aufmerksam machen, in wie hohem Grade der religiöse Kern theils in Politik, theils in Ästhetik eingehüllt worden ist. Es wird weniger nach innen der Blick gelenkt, als nach aussen, nämlich auf politischen Einfluss und Macht, und die Phantasie erhält reichere Nahrung, als das religiöse Bedürfniss. Diese Eigenthümlichkeiten führen uns auf die erste Zeit des modernen Ultramontanismus zurück. Nicht Geistliche, von allseitiger christlicher und theologischer Bildung, nicht Schüler der grossen Kirchenlehrer waren es, die zuerst auf „die alten Wege“ zurückwiesen, es waren Laien,[1] Politiker, Dichter; und einige derselben, wie z. B. eben de Maistre, waren aus der Schule eines so wenig kirchlich gesinnten Mannes, wie Saint Martin. Unwillkürlich fragt man: Wo waren die Priester

[1] Wir kommen im Folgenden noch darauf zu sprechen, wie de Maistre diese Thatsache in seinem Buche: *Du pape*, erklärt und vertheidigt hat.

geblieben? Und die Antwort ist nicht schwer zu geben. Einige von ihnen waren mit der Revolution in ein Bündniss getreten, wie der berüchtigte Gobel, der neue Erzbischof von Paris, welcher die Frechheit besass, in seiner Leichenrede auf Mirabeau bei „den häuslichen Tugenden" desselben zu verweilen und ihn den „Vater der neuen Kirche" zu nennen. Von der Seite konnte man nichts Gutes erwarten. Andere waren ins Exil gegangen, besonders nach England, wo das Parlament jedem Bischof 120 Pfund Sterling, und jedem Priester 20 Pfund Sterling gewährte. Allein in dem Winchester-Schlosse hatten 300 geflüchtete französische Geistliche ein gemeinsames Leben eingerichtet, und man berechnet, dass damals 8000 solcher Flüchtlinge in England sich aufgehalten haben. Und, wenn man selbst absehen will von jenen Priestern, die den Eid auf die Konstitution geleistet hatten, welche von den gläubigen Katholiken nicht anerkannt wurden, war Frankreich dennoch keineswegs ohne Priester. Rings umher wirkten eifrige, ältere und jüngere Priester, aber sehr insgeheim. Ein einziges Bild eines solchen Priesterlebens wird genügen, die damaligen Verhältnisse zu beleuchten. Frayssinous[1], welchen wir im Weiteren als einen der hervorragenden Männer der französischen Kirche kennen lernen werden, war im Jahre 1789 ein junger Priester von 24 Jahren. Er hatte seine früheste Unterweisung in einer Jesuitenschule empfangen; darauf war er nach Paris gegangen, und bei den Priestern der Kirche von Saint Sulpice sodann für das priesterliche Amt ausgebildet worden. Einer seiner damaligen Lehrer giebt ihm das Zeugniss: seines Gleichen möge er wenige, oder Niemanden haben; und der Bischof von Strassburg wollte den jungen Mann sofort zu seinem General-Vikar haben. Frayssinous wies indessen die lockenden Anerbietungen zurück, und schloss sich als Sub-Diakon an Saint Sulpice an. Im Jahre 1789 wurde er zum Priester geweiht; aber die Revolution nöthigte ihn bald, zusammen mit einem gleich-

[1] Vgl. A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration.* Paris 1853. I. p. 158 ss.

altrigen Freunde und Verwandten, Boyer, seine heimathlichen Berge aufzusuchen. Der Priester der Gegend, einer von den geschwornen Priestern, zog sich vor Frayssinous zurück, und dieser verrichtete nun in jener abgelegenen Gegend den Kirchendienst. Da erschien das Verbot der christlichen Gottesdienste, und Frayssinous musste nach seinem Geburtsorte Sévérac fliehen, während Boyer nach Paumes ging. In der Mitte zwischen beiden Orten lag eine Höhe mit entzückender Aussicht, und hier pflegten die beiden Freunde zusammenzutreffen, um ihre Gedanken über die furchtbaren Ereignisse jener Zeit und ihre eigenen Erlebnisse auszutauschen. Allen Verboten zum Trotze, warteten sie in aller Verborgenheit ihres Priesteramtes, besuchten die Kranken und lasen an jedem Sonntag in einer Höhle die Messe. Um sich mit dem Tode vertraut zu machen, der ihnen täglich drohte, falls sie entdeckt wurden, gingen sie in die benachbarte Stadt, wo sie sich das auf dem Markte errichtete Schaffot ansahen. Frayssinous ging zuerst. „Die Probe ist geglückt", sagte er, als er zurückkam; „ich will furchtlos fortfahren in der Ausübung meines Amtes." Selbst nachdem der 9. Thermidor die Kirchen wieder geöffnet hatte, fuhr Frayssinous fort, unter denselben bescheidenen Verhältnissen zu wirken. Er studirte eifrig. In Puech bewahrt man noch ein Exemplar der Summa des Thomas von Aquino, voll von Randbemerkungen, die er damals hineingeschrieben hat. In der Einsamkeit dieser acht Jahre entwarf er den Plan zu dem Feldzuge gegen die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, welchen er später in der Hauptstadt Frankreichs eröffnen sollte. Aber der muthige Priester zu Puech konnte damals nur auf den allernächsten Kreis wirken. Es waren die emigrirten Franzosen, welche unter dem Schutze fremder Regierungen ihre Stimme gegen die Revolution erhoben, und deren Worte allen Völkern Europa's in die Ohren drangen und überall wirken konnten. Es ist sehr erklärlich, dass der junge Frayssinous damals, unter so verzweifelten Verhältnissen, sich stille halten, und zufrieden sein musste, unbekannt und ungesehen seine priesterlichen Pflichten üben zu dürfen. Aber es ist merkwürdig, dass, als er nachher auf einer der Pariser

Kanzeln seine drei berühmten Predigten über die französische Revolution hielt, es nicht sowohl seine eigenen, dort auf der Bergeshöhe zwischen Sévérac und Paumes erzeugten und ausgesprochenen Gedanken sind, die wir jetzt von ihm vortragen hören, als vielmehr nur ein Wiederhall der *„Considérations"* von de Maistre.[1] Die Betrachtungen dieses Laien übten auf die Katholiken jener Tage eine überwältigende Wirkung.

Joseph de Maistre gehörte, wie die meisten anderen Wortführer der katholischen Reaktion in Frankreich, dem Adel an. Dass die Adligen sich besonders aufgefordert fühlen mussten, gegen die Revolution aufzutreten, war natürlich, da sie sich ihres Eigenthums, wie ihrer Sonderrechte beraubt fühlten; man würde aber de Maistre grosses Unrecht thun, wenn man seinem Auftreten persönliche Motive unterlegen wollte. Obgleich er Alles durch die Revolution verloren hatte, würde man vergebens seine Schriften, selbst seine vertraulichsten Briefe durchlesen, wenn man Klagen suchen wollte über seine persönlichen Leiden. Es kommen ein paar kurze Notizen über die Konfiskation seiner Güter vor: das ist Alles. Und doch, was hatte er gelitten! Unter glücklichen Verhältnissen war er im Jahre 1754 in Chambéry geboren. Sein Vater, Präsident des Senates von Savoyen, stammte aus Languedoc; aber seit dem siebzehnten Jahrhundert hatte die Familie de Maistre sich in einen französischen und einen italienischen Zweig getheilt. Joseph gehörte zu dem letzteren; war er aber auch kein Franzose von Geburt, so muss man denen doch Recht geben, die ihn „einen Franzosen von Geist und Herz" nennen. Er hatte seine Studien unter Leitung der Jesuiten gemacht, und war sowohl in der Schule, als auch zu Hause zum strengsten Gehorsam angehalten. Wurde er zur Arbeit gerufen, so hörte im selben Augenblicke das Spiel auf, und das Haus wachte über jeden Schritt, welchen er that. Während er in Turin studirte, musste er sogar jedes Mal, wenn er ein neues Buch zu lesen wünschte, nach Hause schreiben und um Erlaubniss bitten. Ein Ereigniss seiner Kindheit prägte sich

[1] Nettement l. c. II, 141.

vor anderen unauslöschlich seiner Erinnerung ein. Eines Tages spielte er etwas lärmend im Zimmer seiner Mutter, als diese ihm zurief: „Joseph, sei nicht so vergnügt! Es ist ein grosses Unglück geschehen." Sie meinte das Edikt gegen die Jesuiten, welches Ludwig XV. auf Andringen des Parlaments so eben erlassen hatte.

Der junge de Maistre verrieth frühzeitig bedeutende Fähigkeiten, namentlich zeigte er ein ganz ausserordentlich starkes Gedächtniss. Einer seiner Schulkameraden forderte ihn auf eine Gedächtnissprobe heraus; de Maistre gewann. Einst lernte er an einem einzigen Tage einen ganzen Gesang der Armida auswendig. Als viele Jahre nachher ein alter Priester ihn an diesen Jugendstreich erinnerte, antwortete er: „Sie glauben es vielleicht nicht; aber ich bin im Stande, stehenden Fusses denselben Gesang, wie damals, herzusagen."[1] Nach beendeten Studien erhielt er eine kleine, vorläufige Anstellung in dem Savoyischen Senate, und im Jahre 1788 ward er Senator. Diese Thätigkeit sagte ihm indessen gar nicht zu; er, welchen man wohl „den Panegyristen des Henkers" genannt hat, gerieth jedesmal in heftige Bewegung, so oft ein Todesurtheil gefällt werden sollte. Als die Revolution ausbrach, war er anfangs derselben gegenüber sympathisch gestimmt, so wie damals mehrere andere gute Katholiken. Er äusserte sich so freimüthig, dass man in Turin schon Misstrauen gegen ihn fasste. Im Jahre 1777 hatte er vor dem Senate eine Rede über die Pflichten der Obrigkeit gehalten, worin man die Einwirkung Rousseau's und der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts witterte. Voltaire kannte er gleichfalls, hat aber dessen Schriften nicht eben fleissig gelesen, sowie er denn auch bald sie völlig bei Seite legte![2] Voltaire's Einfluss

---

[1] Vgl. die artige Schilderung in Baudrillart, *Publicistes modernes.* Paris 1863, p. 129ss., und den Sohn, Rodolphe de Maistre, *Notice biographique* (in: *Lettres et opuscules inédits.* Paris 1851. I.); ferner Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle: Traditionalisme et Ultramontanisme.* Paris 1880, sowie Franck's Kritik dieser Schrift im Journal des Savants. April—Juni 1880.

[2] In einem Briefe von 1820 schreibt er von Voltaire: *„Jamais je ne*

lässt seine Denkweise durchaus nicht erkennen, um so mehr aber sein Stil. In Chambéry bestand auch eine ziemlich harmlose Loge, deren Mitglied de Maistre war, die aber beim Ausbruche der Revolution ihre Zusammenkünfte einstellen musste.

Als die Franzosen im September 1792 in Savoyen einrückten, begab sich de Maistre mit seiner Gattin, grösserer Sicherheit wegen, nach Aosta. Gleich nachher wurde das sogenannte allobrogische Gesetz erlassen, nach welchem alle Emigranten, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht, in kürzester Frist heimkehren sollten; wo nicht, werde ihr Eigenthum konfiszirt werden. Die Gräfin de Maistre, welche ihrer Niederkunft entgegensah, wohl wissend, dass ihr Mann die Erlaubniss zu einer Winterreise ihr versagen würde, fasste einen kühnen Entschluss. In seiner Abwesenheit und ohne sein Wissen reiste sie mit ihren Kindern bei strenger Winterkälte über den grossen St. Bernhard, und sie erreichte glücklich Chambéry, wo sie eine Tochter gebar. Mit banger Ahnung, seine Frau irgendwo unterwegs sterbend anzutreffen, reiste de Maistre ihr nach, und die ganze Familie hatte so der gesetzlichen Vorschrift genügt. Dennoch erhielten sie ihr Eigenthum nicht zurück. de Maistre weigerte sich Frankreich seinen Eid zu leisten; er wollte seinen Namen nicht in die Listen der französischen Citoyens eingetragen wissen, auch nicht eine Steuer zahlen, die dazu gebraucht werden sollte, „seine Brüder, die dem Könige von Sardinien dienten, zu tödten". Die drei nächsten Jahre (1794—97) brachte er nun als Emigrant mit den Seinen in Lausanne zu. Hier traf er mit dem Exminister Necker und dessen geistreicher Tochter, der Frau von Staël-Holstein zusammen, mit welchen er „die helvetischen Abende" zubrachte, deren Schilderung er jedoch nicht herausgegeben hat, wie später die seiner *„soirées de St. Petersbourg"*.

In Lausanne war es, wo er Saint Martin studirte. Viele

J'ai tout lu, et il-y-a trente ans que je n'en ai pas lu une ligne." Lettres I, p. 148.

Jahre später hat er sich über sein Studium des „unbekannten Philosophen“ geäussert.[1] Er nennt ihn „den erleuchtetsten, weisesten und geschmackvollsten der neueren Theosophen“; aber er erinnert zugleich daran, dass Saint Martin gestorben sei, ohne dass er einen Geistlichen bei sich haben wollte, und dass seine Schriften deutlich beweisen: „wie er an die Legitimität des christlichen Priesteramtes nicht glaube“. Um zu zeigen, dass er von Saint Martin und seinen Schülern nicht rede, wie der Blinde von den Farben, erzählt er: „mehrere Saint-Martinisten seien ihm persönlich bekannt gewesen, und mit eigener Hand habe er ihre Schriften abgeschrieben“. Er hat nähere Freunde in ihrem Kreise gehabt, und diese Freunde „haben ihn bald erbaut, bald belustigt, bald auch —“. Seiner Ansicht nach „kann diese Sekte vielleicht in den Ländern nützlich sein, welche sich von der Kirche getrennt haben, weil sie das religiöse Gefühl pflegt, den Geist an das Dogma gewöhnt und eine Wiedervereinigung vorbereitet“; aber in katholischen Ländern sei sie „todbringend (mortelle), weil sie die Auktorität vollständig vernichte, welche eine Grundlage des katholischen Systems sei“.[2]

In Lausanne beginnt de Maistre seine schriftstellerische Thätigkeit, durch welche sein Name berühmt geworden ist. Die Urtheile über seine Autorschaft lauten sehr verschieden. Von einer Seite hat man alle die harten und menschenfeindlichen Äusserungen hervorgezogen, die aus seiner Feder geflossen sind, und darnach bildet man sich ein kaltes und abstossendes Bild seiner Persönlichkeit. Dass dieses Bild kein getroffenes ist, haben seine Briefe Jedem zeigen können. Durch diese geht ein Strom von Wohlwollen und zarter Theilnahme, welcher aus einem warmen Herzen stammen muss; hier begegnet uns ein Billigkeitsgefühl, eine rücksichtsvolle Mässigung, die Jeden überraschen muss, der so mancher

---

[1] *Soirées de St. Petersbourg.* Paris 1821. II, 334 ss. Vgl. *Lettres* I, 418.

[2] Einmal nennt er in seinen Briefen (*Lettres* I, 389) die Schüler Saint Martins *„des chrétiens exaltés“*.

extremer Aussprüche sich aus den Büchern des Mannes erinnert. Dieser Widerspruch zwischen seinen Briefen und seinen Schriften weist auf einen Gegensatz zwischen seiner Theorie und seiner Praxis zurück. In einem seiner Briefe wendet er jenes Wort auf sich selbst an: „Gott hat ihn zum Denken geschaffen, nicht zum Handeln", und fügt hinzu: „Ich verstehe mich nicht aufs Handeln; ich verbringe meine Zeit mit Kontemplation".[1] Auf dem Felde des Denkens zog er immer alle Konsequenzen und schreckte alsdann vor keinem Extrem zurück, während er im Leben die strengen Theorien nicht befolgte. Der Folgerichtigkeit seiner Gedanken verdankt er es, dass man ihn zu den Wolken erhoben hat als das „Genie des klaren Blickes" (*le Génie de l'Aperçu*)[2], und man hat viele Worte gemacht über seinen prophetischen Fernblick, ohne zu bedenken, dass viele seiner Prophezeiungen nicht in Erfüllung gegangen sind. Sainte Beuve[3] hat ihn trefflich geschildert als „einen politischen Philosophen ersten Ranges, als einen von denen, die zu gleicher Zeit uns über den Geist der alten gesellschaftlichen Ordnungen belehren, und uns viel zu denken geben in Betreff der Bestimmung der modernen Gesellschaft und ihres Zukunftsregiments." Sein Stil ist immer sprudelnd, und ein Sarkasmus, eine Ironie steht ihm zu Gebote, welche an Voltaire erinnert. Früher hatte der Philosoph diesen Sarkasmus gegen die Kirche verwandt; jetzt war die Zeit gekommen, wo diese Waffe gegen die Philosophen und gegen die Revolution geführt werden konnte, nachdem diese beiden versucht hatten, neue Formen für den Kultus ins Leben zu führen. Lag doch eine ganze Musterkarte vor, voll Anläufen zu religiösen Neubildungen, die alle der Revolution zu verdanken waren, von „Mirabeau's Kirche" an bis zum „Vernunftkultus" und „Theophilanthropismus"; und diese waren nun sämmtlich der Kritik anheimgefallen. Die von der Philosophie gemachten Experimente in positiver Richtung waren es, die

[1] *Lettres* I, 498.

[2] So Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé.* Paris 1860. p. 50.

[3] *Causeries du Lundi* IV. Paris 1852. p. 150 s.

de Maistre's sarkastische Laune namentlich stachelten, und der hierbei herrschende Ton ist nachher auf die Vorkämpfer des Ultramontanismus erblich übergegangen. Man kann von einer eigenthümlichen römisch-katholischen Ironie reden, welche ihr Prototyp in dem Kirchenvater Tertullian fand, und ihre letzten Blüthen nicht bloss in dem streitbaren Veuillot getrieben hat, sondern in der ganzen üppigen Kaplanliteratur, mit welcher Deutschland jüngst überschwemmt worden ist. Auch im skandinavischen Norden hat die katholische Propaganda, soweit sie hier aufgetreten ist, denselben Familienzug nicht verleugnet.

Diese Ironie prägt sich sogleich in der kleinen Schrift aus: „Jean-Claude Têtu, Maire von Montagnole, im Distrikt Chambéry, an seine lieben Mitbürger, die Bewohner von Montblanc", welche im Jahre 1795 herauskam.[1] Diese Arbeit ist darum bedeutungsvoll, weil sie den Keim der nächstfolgenden, weit bedeutenderen erkennen lässt. Schon in der ironischen Anrede des Maire an die Bewohner von Montblanc begegnet uns der Gedanke: „Frankreichs Siege sind Züchtigungen des Himmels", und de Maistre ist über die dort herrschenden Zustände entsetzt. „Kann man an dieses Frankreich denken, ohne über und über zu schaudern, wie im Fieber? Kein Katechismus, keine Scham, kein Gehorsam! In Lyon die Menschen mit Kanonen niedergeschossen! In Nantes niedergesäbelt, paarweise ertränkt, republikanische Ehen! An allen Enden des Landes die Leute füsillirt und guillotinirt; scheusliche Schaffot's überall errichtet, wo man kurz zuvor Marionetten-Puppen zur Schau stellte. Die Häupter gemäht, wie das Gras im Julimonat, und die Blüthe der Jugend auf den Schlachtfeldern geopfert." Die Kultusfreiheit, also auch der Verkehr mit dem Oberhaupt der Kirche, war anfangs freigegeben, aber im Fortgang der Revolution zu nichte geworden. „Versuche es einmal", ruft de Maistre aus, „und wirf einen Brief in den Postkasten, mit der Adresse: An Seine Heiligkeit den Papst zu Rom, und dann siehe zu, ob er ankommt." Es hat

[1] Abgedruckt in *Lettres et opuscules* II, 82 ss.

keinen Sinn, die katholische Kirche erhalten zu wollen und dennoch die einzigen rechten katholischen Priester zu verjagen. Zwar giebt's noch solche in Savoyen, aber auf ihr eigenes Risiko.[1] de Maistre ergreift zu gleicher Zeit für „seinen legitimen Souverän" das Wort und für „die alte Religion", nicht allein ein Gegner der Göttin der Vernunft, sondern überhaupt alles Neuen.[2]

In einem Briefe, den de Maistre Ende Oktober 1794 an Baron Vignet d'Étoles, residirenden Minister Savoyens zu Bern, richtete, heisst es: „Frankreich hat immer einen der ersten Plätze in der Reihe der Völker eingenommen, und wird aller Wahrscheinlichkeit nach ihn noch lange behaupten". In den Zerstörungen, die Frankreich anrichtet, liegt „der Keim zu zweihundertjährigem Blutvergiessen, die Bestätigung der abscheulichsten Grundsätze des Macchiavellismus, eine unwiederbringliche Verdummung (*abrutissement*) des menschlichen Geschlechtes, und zugleich eine tödtliche Wunde für die Religiosität"; aber, fügt er hinzu, „alles Dieses würde ein Buch erfordern, wollte man es auseinandersetzen"[3]. Dieses Buch, dessen Abfassung vielleicht schon damals in seiner Absicht lag, schrieb er zwei Jahre nachher. Das sind seine *„Considérations sur la France"*[4]. Diese bedeutende Arbeit ist durch und durch ein Fehdebrief an das achtzehnte Jahrhundert, aber mit einer Mässigung geschrieben, welche besonders auffallen muss bei einem Manne, der Alles verloren hatte und in der Verbannung lebte. Während Voltaire den Rath ertheilte: „Baue deinen Kohlgarten, und grüble nicht über die Begebenheiten der grossen Welt", giebt de Maistre sich gänzlich solchen Grübeleien hin. Sein Nachdenken beschäftigt sich mit einer Begebenheit, unendlich bedeutungs- und verhängnissvoller, als das Erdbeben von Lissabon. Es ist die Bedeutung der Revolution, die er zu ergründen sucht. Gerade wie Saint

[1] *Lettres* p. 89 s., 94 s.

[2] Ebendas. p. 83, 93.

[3] Ebendas. I, 8 s.

[4] An diese Schrift schloss sich die viel spätere an: *Principe générateur des constitutions politiques.* 1814.

Martin, erblickt er in ihr eine göttliche Offenbarung. „Die französische Revolution und alles, was in diesem Augenblick in Europa vorgeht, ist zusammen in seiner Art so seltsam, so wunderbar, wie wenn mitten im Januar ein Baum voll Früchte dastände; aber anstatt in Verwunderung zu gerathen, sehen die Menschen anderswohin, oder sie führen darüber albernes Geschwätze". Das Eigenthümliche bei der französischen Revolution bestehe darin, dass sie ganz und gar eine providentielle Schickung sei: Gott der Herr ist selber auf dem Plane und handelt, ja er allein. Daher könne man in Wahrheit sagen, dass die Revolution vielmehr die Menschen mit sich fortriss, als umgekehrt. Die ruchlosen Männer, welche die Revolution zu leiten schienen, waren in der That blosse Werkzeuge; die Begebenheiten waren es, von denen sie getrieben wurden; ein vorher angelegter Plan wäre im Sturme der Zeit nie gelungen. Das gilt überhaupt von Allen, die dabei thätig gewesen sind; sie haben ihres Weges nicht verfehlt, so wenig wie Vaucansons Flötenspieler je einen falschen Ton hervorbrachte.[1] Niemals hat die Gottheit sich in irgend einer menschlichen Begebenheit so deutlich geoffenbart; und wenn Er die schlechtesten Werkzeuge gebraucht, so geschieht es, weil Er straft, um wiederzugebären.[2] Aber warum musste Frankreich alles Dieses erleiden?

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wie Saint Martin dieselbe Frage stellte, und die Antwort, die de Maistre giebt, stimmt überein mit derjenigen von Saint Martin.[3] Seine Antwort ist: weil Frankreich so schuldig ist! Frankreich hat,

---

[1] de Maistre zielt auf einen Automaten des französischen Mechanikers Jacques Vaucanson, welchen man gewissermassen als Vorläufer des französischen Materialisten Lamettrie mit seinem Gedanken: *„L'homme machine"* betrachten kann. Vgl.: F. A. Lange, Geschichte des Materialismus (2, Ausg.) I, 346 und 420.

[2] *Considérations sur la France.* Lyon et Paris, 1872. 1. Chap. In einem Briefe zur Zeit des Wiener Kongresses sagt er, im Hinblick auf Frankreichs jüngste Erfahrungen, dass die alte Schrift: *„Gesta Dei per Francos"*, füglich von Jahrhundert zu Jahrhundert vermehrt werden könne, immer unter demselben Titel (*Lettres* I, 332).

[3] S. oben S. 15.

Europa gegenüber, eine grosse Mission gehabt; sein König war „der allerchristlichste König".[1] „Eines der grössten Verbrechen, die man begehen kann, ist das Attentat auf die Souveränetät; keine Übelthat hat so schreckliche Folgen. Wenn die Souveränetät auf Einem Haupte ruht, und dieses Haupt als Opfer des Attentats fällt, so wird das Verbrechen noch schrecklicher. Wenn aber der Souverän durch kein Unrecht sein Loos verdient hat, wenn es gerade seine Tugenden waren, wodurch die schuldigen Hände gegen ihn gewaffnet wurden, so ist die Schuld eine namenlose.[2] Man merkt, wie de Maistre in diesen Worten gleichsam Schuld auf Schuld häuft über den Häuptern der Schuldigen. Und wer trägt die Schuld? Die Revolution ist eine Volkssünde; denn „jedes Attentat, das im Namen des Volkes wider die Souveränetät begangen wird, ist immer mehr oder weniger eine gemeinsame, nationale Schuld: denn es ist immer mehr oder weniger ein Vergehen der Nation, wenn einige Aufrührer im Stande sind, im Namen des Volkes das Böse auszuüben.[3] Daher erstreckt sich auch die Strafe so weit. Unschuldige müssen mit leiden; das fordert die göttliche Gerechtigkeit und das Geheimniss der Versöhnung. Aber wie wenig Unschuldige sind in Wirklichkeit da? Die grosse Mehrzahl des Volkes hat seit mehr als zwei Jahren alle die Tollheiten, alle die Ungerechtigkeiten, alle die Attentate gewollt, welche zu der Katastrophe des 21. Januar führten. Es sind in der That weit mehr Schuldige, als man glaubt. Alle, die das Ihrige beigetragen haben, um das Volk von dem religiösen Glauben zu scheiden u. s. w., alle diese wollten die Revolution; und alle, die sie gewollt haben, sind mit Recht auch die Opfer derselben geworden, selbst von unserem beschränkten Gesichtspunkte aus. Man soll auch nicht darüber seufzen, berühmte Gelehrte unter dem Beile Robespierres fallen zu sehen; denn sehr viele der Gelehrten Frankreichs sind die mächtigsten Urheber der Revo-

[1] *Considérations* p. 9.
[2] Ebendas. p. 12 s.
[3] Ebendas. p. 14.

lution geworden.[1] Das ganze Volk ist schuldig und daher muss die Strafe das ganze Volk treffen. Jeder Tropfen des Blutes Ludwig XVI. wird Frankreich Ströme Blutes kosten; vielleicht werden vier Millionen Franzosen mit ihrem Blute die schwere Schuld bezahlen, welche durch den, mit einem Königsmorde gekrönten, antisocialen und antireligiösen Aufruhre begangen worden ist".

Aus den angeführten Aussprüchen sehen wir, dass de Maistre da, wo er in Saint Martin's Fusstapfen tritt, doch nicht eben so weit wie dieser geht und nicht dem Königthume selbst die Schuld der Revolution beimisst. Er folgt ihm auch darin nicht, dass er der Geistlichkeit den entscheidenden Antheil an der Schuld zuschreiben sollte; aber doch fällt in ihre Rechnung einige Schuld. Sie war nicht von dem Verlangen nach innerer Erneuerung durchdrungen; und obschon de Maistre „die landläufigen Deklamationen gegen die Priester" sich nicht aneignen will, so stellt er dennoch nicht in Abrede, dass auch innerhalb des geistlichen Standes das Verderben eine Macht gewonnen habe. Zuweilen könne man unter dem Bischofsmantel einen Kavalier antreffen, anstatt eines Apostels, und die Geistlichen hätten unleugbar in den Tagen vor der Revolution ebenso, wie die Armee, einen Theil der früheren Achtung zugesetzt. Jedoch haben die Schrecken der Zeit schon belebend gewirkt. Die Forderung der Eidesleistung hat sichtend gewirkt und Martyrer geschaffen; und die französischen Priester in der Verbannung haben draussen vielen dort herrschenden Vorurtheilen, vielem Hasse entgegenwirken können. de Maistre denkt sich sogar, dass die Emigration der Priester, in der Hand der Vorsehung, dazu beitragen soll, der kirchlichen Union den Weg zu bahnen. Die Mehrzahl derselben ist ja nach England gegangen, und die anglikanische Kirche, „welche uns mit ihrer einen Hand berührt und diejenigen, an welche wir nicht hinankommen können, mit ihrer anderen", hat vielleicht die Aufgabe, ihrer Natur nach unvereinbare Elemente einander anzunähern.[2] Aber eine

[1] Ebendas. p. 10.

[2] Ebendas. p. 27.

grössere Mission verbleibt der französischen Kirche; diese ist zu einem bedeutungsvollen Werke bestimmt. Europa bedarf einer moralischen Revolution und einer Kräftigung in religiöser Hinsicht. Auf diesem Punkte liegt die Mission der französischen Kirche[1], und wir können hinzufügen, hierhin weist, nach de Maistre's Dafürhalten, auch sein eigener persönlicher Beruf.

In dem dritten Theile der *„Considérations"* spricht sich der Gegensatz gegen die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ebenso nachdrücklich aus, wie in den zwei ersten. Wenn Rousseau und seine Schule die Menschen so optimistisch beurtheilte und meinte, die Gesellschaft könne ohne sonderliche Mühe und Gefahr umgestaltet werden, um einer glücklicheren Zukunft entgegen zu gehen, so ist de Maistre ebenso, wie Saint Martin, ein Wortführer des Pessimismus. Die Philosophie der Zeit habe Unrecht, wenn sie verkünde: Alles ist gut! mit grösserem Rechte könne man sagen: Alles ist schlecht! denn das Schlechte habe Alles angesteckt. Er citirt das Wort des Apostels Paulus von der Kreatur, welche nach einer anderen Ordnung der Dinge seufze[2]; aber ein Trost liege darin, dass die ewige Liebe jede Unordnung wider das Princip des Schlechten selbst kehre. Schon in dieser Schrift erklärte sich de Maistre auch über den Krieg und die Bedeutung desselben in einem Tone, der im Widerspruche stand gegen die Utopien des achtzehnten Jahrhunderts. Er bezweifelt, dass die Kriege wirklich ein so grosses Unglück seien, wie Viele meinten. Die Menschheit gleiche einem Baume, den eine unsichtbare Hand unaufhörlich beschneide, und das Geschlecht gewinne oft durch diese Operation. Die Völker erreichen oft erst nach langen, blutigen Kriegen ihre höchste Grösse, und während derselben werden ihre grossen Männer geboren. Man darf sagen: „Blut ist der Dünger für die Pflanze, welche Genie heisst."[3] Zwar kommen im Kriege manche Unschuldige um; ihr Blut hat aber eine sühnende Kraft. Darauf deuten die

---

[1] *Considérations* p. 30.
[2] Ebendas. II, 77.
[3] Ebendas. p. 43.

Opfer bei den alten Heiden, und diesen Gedanken adoptirt die Versöhnungslehre des Christenthums. Obwohl aber de Maistre in der Revolution auf diese Weise den Vorsehungsgedanken erblickt, redet er dennoch von dem satanischen Gepräge derselben[1]. Die Religion, sagt er, ist die Grundlage aller Institutionen, und alle ursprünglichen Staatsordnungen Europa's sind christianisirt; aber die Revolution ist ihrem innersten Wesen nach religions- und christfeindlich. Hierin liegt das Schreckliche derselben; und im Hinblick hierauf ruft de Maistre dem französischen Volke zu: „Franzosen, machet Platz dem allerchristlichen Könige; setzet ihn wieder auf seinen alten Thron! Erhebet seine Oriflamme, und lasst seine Goldgülden, welche von Pol zu Pol gehen, auf beiden Seiten diese Triumphdevise tragen: Christus gebietet, Er herrschet, Er ist Siegesherr"[2]. — Hier haben wir einen deutlichen Ausdruck für die politische Reaktion. de Maistre verhehlt durchaus nicht, dass er zu der Republik in Frankreich kein Vertrauen hat. Denn dem Menschen ist es unmöglich, dem Staate eine Verfassung zu geben. Der Mensch kann sie modifiziren: das liegt im Bereich seiner Fähigkeiten; aber er kann sie nicht schaffen. Dieses Gesetz gilt in der Physik und in der Moral. de Maistre führt aus einer anderen Sphäre ein charakteristisches Beispiel an. Schon damals redete man von der Wiederherstellung des Jesuitenordens. „Alle Souveräne der Welt", sagt er, „werden hierzu nicht im Stande sein, wenn der Geist, welcher den Orden ins Leben rief, nicht da ist; ist dieser aber da, so vermag der geringste Jesuit, den Orden wieder herzustellen." Der Mensch kann freilich einen Fruchtkern legen, einen Baum aufziehen, ihn pfropfen und auf hunderterlei Weise beschneiden; aber er besitzt nicht die Macht, einen Baum zu schaffen. Alle die freien Verfassungen, welche die Welt kennt, sind auf zweierlei Art gebildet: entweder sind sie sozusagen unmerklich gesäet worden, durch Vereinigung vieler kleiner

[1] Auf dieses Urtheil gründet er nachher (*Lettres* I, 330) die Behauptung, dass die Contre-Revolution göttlich sein müsse: *„Si la contre-révolution n'est pas divine, elle est nulle".*

[2] *Considérations.* p. 37.

Umstände, welche wir zufällige nennen; oder sie stammen auch von einem einzigen Urheber, welcher plötzlich auftritt und (kraft seiner Persönlichkeit) sich Gehorsam schafft. Aber, wer säet, und wer sendet die grossen Persönlichkeiten? Das thut Gott der Herr; und Thorheit ist es, wenn Menschen sich einbilden, eine freie Verfassung schaffen zu können. de Maistre erscheint auch hier als entschiedener Gegner Rousseau's und seiner Ideen von einem socialen Kontrakt. Die grossen Gesetzgeber vermögen nichts weiter, als die Verfassungs-Elemente zu sammeln, welche sich in den Gewohnheiten und dem Charakter des Volkes vorfinden; aber selbst diese Arbeit geschieht im Namen der Gottheit.[1] Politik und Religion gehen Hand in Hand; man kann den Gesetzgeber kaum trennen von dem Priester. Bedarf es eines solchen Gesetzgebers, so tritt ein Mensch auf, bekleidet mit einer unbeschränkten Macht. Auch diese Betrachtung erinnert sehr an Saint Martin's Auseinandersetzung über die Theokratie; allein de Maistre macht einen kleinen Zusatz, der für ihn charakteristisch ist. Er macht es besonders geltend, dass solche Gesetzgeber „entweder Könige seien, oder Adlige des höchsten Ranges";[2] und weit stärker, als Saint Martin, hebt er die Bedeutung der Monarchie hervor, und zwar auch für das Gebiet der Verwaltung. In der Republik könne sich die Souveränetät gar nicht so bemerklich und fühlbar machen, wie in der Monarchie; und in der Republik sei es der Mann, welcher dem Amte Glanz verleihe, nicht aber das Amt, welches den Mann ehre. Der Träger des Amtes glänze da nicht als Agent (oder Diener) der Souveränetät, sondern als ein Theil derselben.

Es findet sich in de Maistre's *Considérations*, wie gesagt, auch noch ein prophetisches Element. Indessen wollen wir

[1] Die Gegensätze berühren einander. Bei Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Paris 1876, I, pag. III, lesen wir: *„La forme sociale et politique, dans laquelle un peuple peut entrer et rester, n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé. Il faut que, jusque dans ses moindres traits, elle se moule sur les traits vivants auxquels on l'applique; si non, elle crèvera et tombera en morceaux."*

[2] *„Ils sont rois, ou éminemment nobles"* (p. 83).

uns bei seinen Weissagungen, wie nämlich die Kontre-Revolution im Einzelnen ihren Verlauf nehmen werde, nicht aufhalten. In einem Briefe an Graf Potocky vom Jahre 1814[1] freut sich de Maistre darüber, dass „Alles in seinem Buche prophetisch gewesen, bis zu den Namen: Lyon und Bordeaux, welche vor anderen Louis XVIII. anerkannten." Diesen erfüllten Prophetien gegenüber sind indessen zahlreiche unerfüllte da; aber in der Hauptsache bekam de Maistre Recht: die Monarchie wurde wieder hergestellt. Eine Zeit lang war er nahe daran, die Bourbons aufzugeben. In einem Briefe von 1802[2] schreibt er: „Ich wiederhole mein furchtbares Dilemma: entweder ist das Haus Bourbon verbraucht, und durch eines jener Gerichte der Vorsehung, von denen wir nicht Rechenschaft geben können, verurtheilt, und in diesem Falle wäre es gut, wenn durch eine neue Race eine legitime Erbfolge aufgebracht würde; oder dieses ehrwürdige Geschlecht soll seinen Platz wieder einnehmen, und in diesem Falle wird Bonaparte's vorläufige Regierung ihnen zum Vortheil dienen." Das Letztere war er am geneigtesten zu glauben: „denn wo findet man in der Geschichte einen einfachen Privatmann, der eine königliche Dynastie begründet hat.[3] Bonaparte hat daher gewiss die Kommission (man wird hierbei an Saint Martin's Ausdruck: „göttliche Kommissare" erinnert), die Monarchie wiederherzustellen und dadurch, dass er in gleichem Maasse die Königlichgesinnten, wie die Jakobiner vor den Kopf stösst, Allen die Augen zu öffnen; ist dieses Ziel erreicht, wird er verschwinden." „Er kam vom Himmel — wie der Blitz!" Die Revolution müsse zuletzt doch der Monarchie zum Besten dienen; auch werde sie gewiss der Religion zu Gute kommen. „Die Revolution", sagt er[4], „erhob sich im Anfang gegen den Katholicismus und

[1] *Lettres* I, 237. — [2] *Lettres* I, 15, s.

[3] Im Jahre 1810 äussert er sich über Bernadotte's Wahl zum Thronfolger in Schweden: *„C'est un évènement plus triste peut-être que le meurtre du roi de France. Nous marchons droit au droit romain sous les empereurs". Lettres* I, 193.

[4] In einem Briefe vom Juli 1807 (*Lettres* I, 97, vgl. p. 155).

[5] *Lettres* I, 59.

für die Demokratie; die schliessliche Ausbeute wird für den Katholicismus und gegen die Demokratie ausfallen." Und an einer anderen Stelle seiner Briefe [1] vergleicht er die Revolution mit der Lanze des Achilles, welche die Eigenschaft hatte, die Wunden, die sie schlug, auch zu heilen.

Es ist einleuchtend, dass ein Autor wie de Maistre auf seine Zeit grossen Einfluss üben musste. Die heillose Praxis der Revolution war eine Folge ihrer Theorie; darum galt es, eine neue Theorie aufzustellen. Und hierin besteht die Aufgabe der ganzen schriftstellerischen Thätigkeit de Maistre's. Als er seine *Considérations* schrieb, war das Zeitalter noch nicht reif, ihm zu folgen; aber zwanzig Jahre später, als die Praxis der Reaktion Ernst zu machen anfing, griff man mit Freude zurück auf den ersten und bedeutendsten Theoretiker der Reaktion. Hat er demnach eigentlich erst etwas spät auf die Zeit gewirkt, so beachtete man doch sofort seine Schrift. de Maistre wusste, dass Napoleon sein Buch in Händen gehabt hatte, und dass grössten Theils auch die Generale desselben in Mailand die fünfte Auflage der Schrift gekauft hatten. Dazu hatte Ludwig XVIII. ihm in einem Briefe für das Buch gedankt und ihn gebeten, es in Frankreich mit allen Mitteln zu verbreiten. Dieser Brief war indessen von Napoleon aufgefangen.[2] Bonald macht de Maistre in einem Briefe von 1814[3] die Mittheilung, dass alle Auflagen des Buches verkauft seien, und dass man in den Pariser Buchläden vergebens darnach frage. Aber auch mit den eigentlichen Reaktionsjahren war die Wirkung derselben nicht vorüber. Im Jahre 1843 tröstet Lacordaire sich mit der Lektüre der *„Considérations"*. „Wer hat" — so schreibt er an Madame Swetchine[4] — „bessere Hoffnungen für Frankreich in sich getragen? Wer hat mit mehr prophetischem Geiste dessen

[1] *Lettres* I, 104.

[2] *Lettres* I, 154. Ein zweites Danksagungsschreiben Ludwigs XVIII., vom 25. Juni 1804, findet sich in *Lettres* I, 515 s.

[3] *Lettres* I, 519.

[4] *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Madame Swetchine.* Paris 1864, p. 361.

Auferstehung begrüsst, und das in einem Zeitpunkte, wo von allem dem Lichtglanze, den wir nun sehen, nichts in seinen Gesichtkreis gekommen war?" In de Maistre's Schrift fand sich eine Weissagung, die Lacordaire und seine Freunde auf sich beziehen konnten, auf welche man sich aber freilich auch von anderer Seite her berief. Sie zeigt uns, wie Saint Martin noch auf einem anderen Punkte eine Wirkung geübt hat.

Im Vorhergehenden ist erwähnt worden[1], dass man bei Saint Martin Äusserungen begegne, welche auf eine künftige neue Religion hinaus weisen. Bei de Maistre, dem Fürsprecher der katholischen Kirche und des Ultramontanismus, finden sich ein paar merkwürdige Aussprüche, die in ähnlicher Richtung gehen. In seinen „*Considérations*"[2] sagt er, im Hinblick auf die geschwächten moralischen Prinzipien, auf die Meinungsdifferenzen und auf die schwankende Stellung der Souveränetäten, dass er sich zwei Möglichkeiten denken könne: entweder werde sich eine neue Religion bilden, oder auch das Christenthum werde auf die eine oder andere übernatürliche Weise eine Verjüngung erfahren. Erstere Möglichkeit entsprach augenscheinlich der Denkart Saint Martin's, die andere derjenigen de Maistre's. Letzterer fügt hinzu, dass man die Wahl zwischen den beiden je nach der Partei treffe, die man gegenüber der Wahrheit des Christenthums ergriffen habe. Gleichwohl weist er die erstere nicht entschieden zurück. Jene von Saint Martin ins Auge gefasste Möglichkeit können, so meint er, nur kurzsichtige Leute völlig abweisen, welche nur, was sie sehen, für möglich halten. „Welcher Mensch der alten Zeit hat das Christenthum voraussehen können? Und konnte wohl unter Allen, welche dieser Religion fremd gegenüberstanden, ein Einziger bei ihren ersten Anfängen ihren Sieg voraussehen? Woher wissen wir denn, dass nicht eine grosse Revolution der Geister schon angefangen hat? Plinius d. J. hatte, wie wir aus seinen berühmten Briefen (an Kaiser Trajan) ersehen, nicht die entfernteste Idee von dem Kampfe, den er

[1] S. oben S. 12.

[2] *Considérations* p. 73.

damals in seiner Kindheit sah?" — In dem letzten Gespräche seiner *„Soirées de St Pétersbourg"* [1] finden wir Äusserungen, die hiermit übereinstimmen. Es ist der Senator, nicht „der Graf", welcher daselbst sagt: „Wir halten uns auf ein ungeheures Ereigniss in der göttlichen Ordnung der Dinge gefasst, welchem wir mit einer dergestalt gesteigerten Eile entgegengehen, dass alle Beobachter der Zeit sich dess verwundern werden. Es giebt auf Erden keine Religion mehr. Das Menschengeschlecht kann in diesem Zustande nicht länger bleiben. Mehrere, selbst der katholischen Theologen, erblicken in den herrschenden Zuständen die Erfüllung von Weissagungen in der Offenbarung des Johannes. Ein protestantischer Theologe Deutschlands geht so weit, dass er meint, die letzte Zeit sei gekommen, und Frankreich soll, seiner Ansicht nach, das grosse Werkzeug sein bei der grössten aller Revolutionen." Der Senator fügt hinzu: „In Europa giebt es vielleicht nicht einen einzigen, wirklich religiösen Mann (ich rede von der Klasse der Gebildeten), der nicht in diesem Augenblicke irgend etwas Ausserordentliches erwartet." Und er vergleicht die damalige Spannung der Gemüther mit jener messianischen Erwartung die um die Geburt Christi auch ausserhalb des jüdischen Volkes weit verbreitet war. Der Graf antwortet [2]: „Sie wissen, dass ich in diesem Punkte ganz Ihrer Meinung bin, und ich habe mich in einer unsrer frühesten Unterhaltungen deutlich ausgesprochen." Man hat die erste der angeführten Äusserungen abschwächen wollen, indem man darauf aufmerksam machte, dass sie dem Senator in den Mund gelegt sei, welcher nicht die persönliche Ansicht de Maistre's auszusprechen pflege. Aber die zweite der Äusserungen beweist, dass der Graf und der Senator über den beregten Punkt gleich denken.

de Maistre weist also auf zwei Möglichkeiten hin: die Bildung einer neuen Religion oder die Verjüngung des Katholicismus. Die erstere war es, die Saint Simon und seine

[1] *Soirées* etc. III, 308. Vgl. die Anmerkung p. 346 s.
[2] Ebendas. II, 342 ss.

Jünger annahmen, indem sie darauf ausgingen, eine neue, socialistische Kirche zu gründen, die zweite dagegen Lamennais und seine Schule, welchen die Verjüngung des Katholicismus am Herzen lag. Der *„Organisateur“* der Saint-Simonisten [1], und Lamennais' *„L'avenir“* führten jeder den Kampf für die eine und die andere der beiden Möglichkeiten, um dieselbe zur Wirklichkeit werden zu lassen.

III.

Das Jahr darauf, nachdem de Maistre seine *„Considérations“* in die Welt gesandt hatte, verliess er für eine Zeit lang Lausanne, um seinen Aufenthalt in Turin zu nehmen. Als aber die Franzosen auch diese Stadt besetzten, musste er aufs Neue flüchten. Im Jahre 1798 begab er sich nach Venedig. Sein dortiges Leben bestand aus einer Kette von Entbehrungen. Diese hatten indessen, wenn auch nur für kurze Zeit, bald ein Ende, da er zum Kanzleipräsidenten der Insel Sardinien erwählt wurde. Diese Stellung bereitete ihm viele Schwierigkeiten: denn der Rechtszustand auf der Insel war ein sehr unsicherer, und ihre Bewohner zeigten ebensowenig Neigung, ihre ökonomischen Verpflichtungen gegen den Staat zu erfüllen, wie gegenseitig einer dem andern. Für literarische Beschäftigungen blieb ihm kaum einige Musse. Im September 1802 bekam er indessen ein neues Amt, da er nämlich zum ausserordentlichen Botschafter beim russischen Hofe ernannt wurde. Und so kam er in die Lage, während einer langen Reihe von Jahren im Mittelpunkte der europäischen Reaktion zu leben. Freilich musste er, solange diese Stellung währte, zu seinem Leidwesen das Familienleben entbehren;

[1] Ferraz, *Étude sur la philosophie en France au XIX^e siècle. Le socialisme etc.* Paris 1877. p. 68 ss.

dafür aber hatte er dort desto mehr Gelegenheit zu weitgehenden Studien. In früher Morgenstunde sass er an seinem Schreibtische, und er gönnte sich kaum Ruhe zu seinen wenigen und dürftigen Mahlzeiten, welche mitunter aus trockenem Brot bestanden: denn der mittellose sardinische König, selber im Exil, war nicht im Stande, seinen Botschafter anständig zu honoriren. Was er als Diplomat bedeutet, geht aus dem Urtheile hervor, das ein Kollege über ihn gefällt hat. „Graf de Maistre", sagt dieser, „ist der einzige Mensch, welcher laut und gerade heraussagt, was er denkt, und doch, ohne darum unvorsichtig zu sein."[1]

Dort in St. Petersburg stand er in vertrauten Beziehungen zu den Jesuiten. Bis zu seiner letzten Stunde erinnerte er sich des erschütternden Eindruckes, den die Vertreibung der Jesuiten auf sein tägliches Leben hervorbrachte, und er erkannte selbst in dem Jesuiten-Orden eine der wichtigsten religiösen Institutionen, eines der merkwürdigsten Werkzeuge zur Verbreitung von Bildung und Civilisation, welche es jemals gegeben habe. Er fügt hinzu: „Es giebt nichts, worauf ich einen so hohen Werth setze, wie Familiensinn. Mein Grossvater liebte die Jesuiten, mein Vater liebte sie, meine edle Mutter liebte sie, ich liebe sie, mein Sohn liebt sie, dessen Sohn wird sie lieben."[2] Es ist ganz natürlich, dass das Schicksal, das in Russland über die Jesuiten erging, einen starken Eindruck auf ihn machen musste. Am 16. Dezember 1815 erschien ein kaiserlicher Ukas, durch welchen die Jesuiten aus den zwei Haupstädten Russlands verwiesen wurden; und am selben Tage wurden in Petersburg die Jesuiten arretirt, um nachher aus der Stadt geführt zu werden.[3] de Maistre thut in einem Briefe — mit beissender Anspielung auf den heiligen Bund, welcher nicht nach seinem Geschmacke war — die Äusserung, dass in der nämlichen Woche, wo die Österreicher, Preussen und Russen sich feierlich für Glieder derselben Familie von Christen erklärten, die Jesuiten aus

[1] Baudrillart, *Publicistes modernes* p. 158.

[2] *Lettres* I, 382.

[3] Vgl. Tolstoy, *Romanism in Russia.* London 1874. II, 118 s.

Russland darum verjagt wurden, weil sie einigen Russen den Vorschlag machten, zur Religion (Konfession) der Österreicher überzugehen.[1] Er kann jedoch nicht verhehlen, dass der Kaiser mit einer gewissen Mässigung verfahren sei; aber er nimmt Anstoss an den Bibelstellen im Ukas: „Tokayer-Wein", sagt er, „ist vortrefflich; aber man bekommt ihn nicht zu der Suppe."[2] Auf der anderen Seite giebt er zu, dass die Jesuiten allzu eifrig und etwas unbesonnen gewesen seien. Die in Russland wirkenden Ordensglieder waren meistens Polen, und diese erschienen in seinen Augen als eine entartete Nation. Er tröstete sich damit, dass an ihre Stelle die Dominikaner traten.[3] Den Jesuiten ertheilte er den Rath, alle bitteren Worte zurückzuhalten und dem Kaiser, zwar nicht zu schmeicheln, jedoch so vieles Lob, wie sie könnten, zu gewähren. Als Motiv zur Vertreibung der Jesuiten hatte der Ukas angeführt, dass diese „einige Personen des schwächeren Geschlechts" verleitet hätten, zur römischen Kirche überzutreten. Dieselbe Anklage wurde bald nachher gegen de Maistre selbst gerichtet. Der Kaiser betrachtete ihn als „die Stütze des Fanatismus", und einen seiner Minister beauftragte er, ihm rein heraus zu erklären: man habe es ihm verdacht, dass er Propaganda für die römische Kirche treibe. Nach Tolstoy[4]

[1] *Lettres* I, 343.

[2] *Lettres* I, 346.

[3] Auf die Frage, was es für Dominikaner seien, erhielt er die Antwort: *„Ce sont des paysans polonais."* (*Lettres* I. 347).

[4] Tolstoy, *Romanism in Russia* p. 131. Vgl. *Edinburgh Review*, Oktbr. 1852 p. 320. de Maistre selbst spricht sich folgendermaassen aus: *„Ces conversions ne sont qu'une loi du monde, qui s'exécute d'elle même, et qui est placée bien plus haut que l'homme. Dès que la science paraît dans un pays non catholique, tout de suite la société se divise; la masse roule au déisme, tandis qu'une certaine tribu s'approche de nous."* (*Lettres* I, 287.) Seiner Meinung nach muss überdies ein Franzose jederzeit mit Nothwendigkeit Propaganda treiben. *„Il y a dans la puissance des Français, il y a dans leur caractère, il y a dans leur langue surtout une certaine force prosélytique qui passe l'imagination. La nation entière n'est qu'une vaste propagande."* (Ebendas. p. 292). Auf welche Art er protestantischen und russischen Damen gegenüber Propaganda trieb, können wir aus zwei Briefen ersehen in *Lettres* II, 273. 282.

war die Beschwerde eine wohlbegründete. Ihm scheint de Maistre mehr ein Agent der römisch-katholischen Propaganda zu sein, als ein Minister Sardiniens[1], und er findet es ganz natürlich, dass dieser, nachdem seine wirkliche Stellung an den Tag gekommen, im Jahre 1817 seinen Abschied suchte und bekam. Nach kurzem Aufenthalte in Paris, wo de Maistre sowohl von Ludwig XVIII. als von der französischen Akademie aufs Beste empfangen wurde, reiste er nach Turin. Dort verlebte er seine letzten Tage in Ruhe und Frieden im Schosse seiner Familie. Er starb den 26. Februar 1821. Kurz vor seinem Tode hatte er einer Ministerial-Berathung beigewohnt, in welcher man wichtige Änderungen in der Gesetzgebung erwog. Er hielt eine Rede, in welcher er die Einführung dieser Reformen widerrieth, welche an und für sich löblich sein möchten, aber nach seiner Überzeugung nicht zeitgemäss seien. Er schloss die Rede mit diesen Worten: „Meine Herren! Die Erde bebt, und Sie wollen bauen!“ — Wenige Tage nach seinem Tode brach die piemontesische Revolution aus.[2]

Der letzte, wichtige Abschnitt der Autorschaft de Maistre's ist an Turin geknüpft. Von hier liess er die bedeutenden Schriften ausgehen, welche auf die religiöse Reaktion so grossen Einfluss geübt haben. Jedoch mag sein Sohn darin Recht haben, dass er behauptet, der Vater habe diese Schriften bei seiner Reise nach Turin schon in seiner Mappe gehabt und dort nur die letzte Hand an dieselben gelegt.[3] Sie gehen alle insbesondere auf Verherrlichung der absoluten Monarchie und des Papstthums aus, namentlich der Unfehlbarkeit des Papstes. Schon in seinem letzten Briefe aus St. Petersburg braucht er dieselben starken Ausdrücke, die in seinen späteren Schriften figuriren. Im December 1815[4] schreibt er an einen

---

[1] In einem Briefe vom April 1816 schreibt de Maistre: Hätte ich nicht meine zwei Töchter, so würde ich meine Frau bitten, den Schleier zu nehmen, damit ich Gelegenheit hätte, Mönch zu werden (*Lettres* I, 359).

[2] R. de Maistre, *Notice* p. XXV.

[3] *Notice* p. XXIV.

[4] *Lettres* I, 289 s.

Erzbischof, wie folgt: „Wenn ich über die Religion nachsinne, steht immer ein Wort Bellarmin's vor meinen Augen, welches sowohl durch Vernunft als Religion bestätigt wird. Das Wort ist dieses: „Wisst ihr, worum es sich handelt, so oft man über den heiligen Stuhl disputirt? Es handelt sich um das Christenthum.“ Deshalb sollten Alle, auch die Protestanten, darauf hinarbeiten, dass sie dem heiligen Stuhle seine legitimen Rechte wieder zuwenden.“ — de Maistre lässt sich in diesem Briefe, welcher den religiösen Eifer der damaligen politischen Reaktion eigenthümlich beleuchtet, sogar zu dem Ausrufe fortreissen: „Wenn ich Atheist wäre und zugleich Souverän, so würde ich durch ein öffentliches Edikt den Papst für unfehlbar erklären, um hierdurch den Frieden in meinen Staaten zu erhalten und zu sichern.“ Einem solchen Worte gegenüber behält jenes harte Urtheil, das man über de Maistre gefällt hat, einige Wahrheit, dass es ihm mehr um die Behauptung der alten Monarchie zu thun sei, als um das Heil der Seele.[1] Es versteht sich von selbst, dass, wer das Papstthum so hoch stellte, gegen Bossuet, Verfasser der vier Artikel der gallikanischen Freiheiten, sehr ungehalten sein und die französische Kirche des achtzehnten Jahrhunderts verdammen musste. Später nahe daran, Bossuet auf die Ketzerliste zu setzen, meint er im Jahre 1815: „es wäre für Bossuet das Beste gewesen, sogleich nach seiner berühmten Rede „über die Einheit“ zu sterben, so wie Scipio der Afrikaner nach der Schlacht bei Zama; in dem Leben gewisser grosser Männer giebt es gewisse Momente, nach denen sie nichts mehr zu thun haben.“ Und was die französische Kirche betrifft (welche sich lange im Verhältniss zum päpstlichen Stuhl in einem schismatischen Zustande befunden haben soll), so habe der Papst mehr als einmal das Recht gehabt, sie zu behandeln, wie der Prätor zu Rom die geschiedene Ehefrau; aber „die Klugheit erlaubte es nicht.“ Ebenso musste er ein Gegner der Pressfreiheit und der freien Forschung sein.

---

[1] Laurent, *L'église et l'état.* Bruxelles 1872. II, p. 183.

[2] *Lettres* I, 322.

„Warum", fragt er[1], „sollte die Obrigkeit nicht ebenso eine Schildwache bei den Buchläden aufstellen, wie bei den Apotheken?" Besonders feindlich ist er den Bibelgesellschaften. „Stiftete man", sagt er, „eine Gesellschaft, die alle Bibelübersetzungen in die Muttersprache aufkaufte und verbrennte, so würde ich starke Versuchung fühlen, in dieselbe einzutreten."[2] Einer Dame, welche durch Lektüre sich darüber unterrichten will, ob die Gallikaner oder die Ultramontanisten im Rechte seien, macht er deutlich, wie sie sich in eine Unendlichkeit von Untersuchungen verwickeln würde, die zu nichts führen. „Ein Mensch wird niemals von einem religiösen Glauben durch Argumente zurückgebracht; die Bekehrung ist, wie Bossuet gesagt hat, eine plötzliche Erleuchtung."[3]

Und derselbe Ton geht durch alle Arbeiten de Maistre's aus seinen letzten Jahren. Eine umfangreichere Schrift: *„Du pape"* erschien 1819 zum ersten Male in Lyon.[4] de Maistre beginnt sein Vorwort mit einer Entschuldigung, dass er, ein Laie, sich vermesse Fragen zu erörtern, die bisher ausschliesslich ins Ressort der Geistlichen gehört hätten. Das ganze Vorwort ist eine Apologie für die Laienthätigkeit des modernen Ultramontanismus. Es sei völlig in der Ordnung, sagt er, dass das Laienvolk, welches sich in dem letzten Jahrhundert gegen die Religion so arg versündigt, nunmehr den treuen Dienern der Kirche einige zuverlässige Gehülfen sende, die einen Kreis um den Altar ziehen könnten, um wenigstens die dummdreisten Buben fern zu halten, ohne den Leviten in den Weg zu treten. Überdies sei ja die Geistlichkeit in diesem Augenblicke geschwächt; die alten Priester seien ins Grab gesunken, und die jüngeren hätten entweder noch keine Zeit gehabt, die für den grossen Kampf erforderlichen Voraussetzungen sich anzueignen, oder sie seien auch mit anderen Aufgaben beschäftigt. Der Beitrag, den Laien zu geben ver-

[1] *Lettres* I, 322.

[2] *Lettres* I, 355 ss.

[3] Siehe den Brief in *Lettres* I, 320 ss., besonders p. 323.

[4] Die 23. Auflage (Lyon et Paris 1873) enthält Nachrichten über die verschiedenen Auflagen.

möchten, sei ein sehr bescheidener, etwa mit der Hülfe von Frauen zu vergleichen, welche auf die Wälle einer belagerten Stadt hinaufsteigen, um den Feind abzuwehren. Es ist eine Art Zehnte von Seiten der Wissenschaft, dem Gotte dargebracht, von welchem alle guten Gaben, auch die guten Gedanken herkommen (1. Sam. 2, 3). Wenngleich der Zehnte nur aus einem Bauerngarten stammt, kann er dennoch Bedeutung bekommen, vielleicht gerade darum, weil er von einem Laien kommt; denn der Priester, auch wenn er Gottes Sache führt, scheint in eigener Sache zu reden, wesshalb man oft Misstrauen gegen ihn hat. Ausserdem kann für den Einzelnen eine Nöthigung entstehen, seinen Gedanken womöglich einige Verbreitung zu verschaffen. Das Wohlwollen, dem die früher herausgegebenen *„Considérations“* begegnet sind, hat dem Verfasser den Muth gegeben, ein neues Buch unter so ganz anderen Verhältnissen ausgehen zu lassen. Er charakterisirt den Unterschied zwischen der Revolutions- und der Restaurationszeit in folgender Weise: „Damals konnte Jeder frei, auf eigene Gefahr und Risiko, die Räuber angreifen; heute aber, wo alle Mächte auf ihrem Platze sind, wo der Irrthum verschiedene Berührungspunkte mit der Politik hat, könnte es einem Autor, wenn er nicht beständig auf sich selber Acht hat, so ergehen, wie einst dem Diomedes, welcher, auf den Mauern Troja's kämpfend, bei der Verfolgung eines Feindes dazu kam, einen Gott zu verwunden.“ Wir werden hernach sehen, dass de Maistre, aller Vorsicht ungeachtet, dieser Gefahr nicht entgangen ist.

Sowie man das Buch „über den Papst“ öffnet, schlägt die Luft der Reaktion dem Leser entgegen. Die Reaktion wollte eben eine über allen Einspruch erhabene Auktorität, welche auch im Stande sei, jeden Widerspruch niederzuschlagen. Europa hatte eine solche Auktorität in dem mittelalterlichen Papstthum gesehen, welches selbst das geistliche Schwert führte, zugleich aber über diejenigen verfügte, die das weltliche führten. *Roma locuta est, causa finita est!* Ein stärkerer Gegensatz war nicht denkbar gegen die freie Diskussion, welche nach und nach sich erlaubt hatte über Alles

zu debattiren. Auf diese Auktorität des Mittelalters greift die Reaktion mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit zurück, und de Maistre sieht hierbei den gewiesenen Weg vor sich. „Der Protestantismus[1], die Philosophie und tausend andere, mehr oder weniger verkehrte oder absurde Sekten", heisst es in der erwähnten Vorrede, „haben die Wahrheit unter den Menschen in einem ausserordentlichen Grade verkürzt; und das Menschengeschlecht kann nicht länger in dem Zustande bleiben, in welchem es sich befindet; es ist unruhig, es ist in Arbeit, es schämt sich vor sich selber, und in krampfhafter Bewegung strebt es dem Strome der Irrthümer entgegen, nachdem es sich demselben in der systematischen Verblendung des Hochmuths hingegeben hat. In diesem merkwürdigen Zeitpunkte ist es mir nützlich erschienen, eine ebenso grosse als wichtige Theorie in ihrem ganzen Umfange darzustellen und sie von allen den Nebeln zu befreien, in welche man sie lange Zeit hartnäckig eingehüllt hat. — Ich glaube, dass es niemals nothwendiger gewesen ist, eine Wahrheit ersten Ranges so einleuchtend wie möglich zu machen, und ich glaube überdiess, dass die Wahrheit Frankreichs bedarf."

de Maistre hat vorher davon geredet, wie „die religionsfeindliche Race im vorigen Jahrhundert" sich vorzugsweise gegen das Papstthum gewandt hat. Er meint, dass die Ver-

[1] de Maistre ist auch typisch für den späteren Ultramontanismus, sofern ihm jedes Verständniss des Protestantismus abgeht. Man braucht nur die kleine Abhandlung zu lesen über das Verhältniss des Protestantismus zur Souveränetät vom Jahre 1798 (*Oeuvres inédites.* Paris 1800, p. 509), um sich davon zu überzeugen. „Was ist der Protestantismus? Es ist die Empörung der individuellen Vernunft gegen die allgemeine Vernunft; *et par conséquent c'est tout ce qu'on peut imaginer de plus mauvais.*" Er redet von *le détestable Calvin*, welcher seiner Sekte ein „infernales" Gepräge aufdrückte, das ihr niemals fehlen kann (p. 516); und er findet, dass die Reformation im Grunde schlimmer sei, als der Atheismus; denn „unvernünftiger ist, einen unvernünftigen Gott aufzustellen, als Gottes Dasein zu leugnen" (p. 525). Der Protestantismus ist republikanisch in Monarchien, und anarchisch in den Republiken (p. 543). Es findet, meint er, eine genaue Verbindung zwischen der Reformation und dem Jakobinismus statt.

schwornen selbst und alle unterrichteten Menschen es wohl gewusst haben, dass „das Christenthum ganz und gar auf der Souveränetät des Papstes ruht". Die Auktorität ist allein im Christenthum zu finden; das Christenthum basirt auf dem Papste: daher konzentrirt sich der Kampf um Rom.

Das Buch selbst wird eingeleitet mit einer Erörterung des Satzes, dass Unfehlbarkeit und Souveränetät mit einander stehen und fallen. „Die Unfehlbarkeit in der geistlichen (religiös-sittlichen) Welt, und die Souveränetät in der äusseren, irdischen, zeitlichen, beides sind zwei völlig gleichbedeutende Worte. Jedes für sich bezeichnen sie die, über Alle herrschende, höhere Macht, von welcher Alles abgeleitet wird, welche regieret, ohne regieret zu werden, welche richtet, ohne gerichtet zu werden. Wenn die Katholiken sagen, dass die Kirche unfehlbar ist, so verlangen sie nicht — was wohl zu merken — für dieselbe irgend ein besonderes Privilegium; sie verlangen bloss, dass sie dasselbe Recht geniesse, wie alle anderen Souveränetäten, welche nothwendigerweise alle unter der Voraussetzung der Unfehlbarkeit verfahren: denn jede Regierung ist absolut; sie existirt nicht mehr von dem Augenblicke an, wo man unter dem Vorwande, sie irre oder fehle, ihr Widerstand leistet." Die Souveränetät hat verschiedene Formen: sie redet in Konstantinopel nicht auf dieselbe Weise, wie in London; aber doch giebt es ebenso wenig eine Berufung von den Bills (des Parlaments) wie von den Fetwa's (des Sultans). Es genügt indessen nicht, dass das Individuum sich höchstens unterthänig vor dem Gesetze beugt: vielmehr muss er das Gesetz unfehlbar finden.[1] Auf der anderen Seite ist die Un-

[1] de Maistre macht auch den Souveränen gegenüber die Souveränetät geltend. Mit Rücksicht auf die Verhandlungen des Wiener Kongresses schreibt er in einem Briefe v. Oktober 1814 (*Lettres* I, 238): „Ein König (der König von Sachsen) abgesetzt durch einen Beschluss, einen ausdrücklichen Urtheilsspruch einiger Kollegen! Dieses ist ein Gedanke, tausendmal fürchterlicher als Alles, was jemals auf der Jakobiner-Tribüne vorgebracht worden ist: denn die Jakobiner trieben nur ihr Handwerk; wenn aber die heiligsten Prinzipien von ihren natürlichen Vertretern angegriffen werden, dann muss man Trauer anlegen."

fehlbarkeit der Kirche nichts Anderes, als ihr Anspruch auf das Recht der Souveränetät. Aber an welchem Punkte findet sich die Souveränetät in der Kirche? Natürlich bei dem Papste. Die Allgemeinheit der Kirche bringt es nothwendig mit sich, dass sie eine Monarchie sei, und die Monarchie verlangt einen Monarchen. „Gesetzt, dass es Jemandem einfiele, ein Königreich Frankreich ohne einen französischen König vorzuschlagen, ein Kaiserthum Russland ohne einen russischen Kaiser, so würde man mit Recht sagen, er habe den Verstand verloren; es würde aber genau (*rigoureusement*) derselbe Gedanke sein, als die Vorstellung von einer Kirche ohne Oberhaupt (*chef*)". Aus der Monarchie folgt die Unfehlbarkeit. Wer zu dem Papste sagen könnte: du hast dich geirrt, könnte ebensowohl sagen: ich will dir nicht gehorchen. Natürlich weist de Maistre auch den Gedanken zurück, dass die Concilien die Souveränetät tragen und repräsentiren könnten. Diese darf nämlich niemals aufhören; sie muss jederzeit gegenwärtig und sichtbar sein. Es haben aber drei Jahrhunderte hingehen können ohne ein einziges Concil; „und wo war", fragt de Maistre, „in den Zwischenzeiten zwischen den Concilen die Souveränetät?" [1]

Diese Grundlage für „die wichtige Theorie" ist nur in geringem Grade tragkräftig. Die Behauptung, dass Unfehlbarkeit und Souveränetät gleichbedeutend seien, ist so augenfällig falsch, dass sie keiner Widerlegung bedarf; Gesetzgeber und Richter werden selbst die Ersten sein, die Einspruch gegen de Maistre erheben. Und die Anwendung eines solchen Auktoritätsbegriffes auf das Papstthum dürfte gleichfalls auf ernstliche Schwierigkeiten stossen. Was de Maistre von den Zwischenzeiten zwischen den Kirchenversammlungen sagt, gilt ja ebenso sehr von denen zwischen zwei auf einander folgenden päpstlichen Regierungen. Bekanntlich haben Jahre darüber hingehen können, ehe es nach dem Tode eines Papstes zu einer Neuwahl kam; und man fragt: wo war in diesen Zwischenzeiten die Souveränetät? Das Wort: „der König ist

[1] *Du pape*, Chap. 1—3.

gestorben! Es lebe der König!" wie es in allen Erbreichen schon in der Todesstunde selbst heisst, kann für das Papstthum nicht gelten.

Sodann ist auch der geschichtliche Beweis, den de Maistre dafür geltend macht, dass die Suprematie des Papstes zu allen Zeiten anerkannt sei, wenig zutreffend. Seine Beweisführung thut der Geschichte die grösste Gewalt an und kann als Beispiel dienen, wie geschichtliche Thatsachen dem Dogma zu Liebe können zurechtgelegt werden. Auch in dieser Hinsicht ist de Maistre ein Typus für die ultramontane Schule, welche Meisterin ist in der „Überwindung der Geschichte" durch das Dogma. Im Grunde ist jedoch diese historische Argumentation überflüssig, da der zur Einleitung verwandte Sophismus die Sache von vornherein erledigt hat. Anstatt also dabei zu verweilen, gehen wir sofort zu dem zweiten Buche des Werkes über, wo de Maistre das Verhältniss des Papstes zu den weltlichen Souveränetäten bespricht. In diesem Abschnitte macht er die etwas überraschende Concession, dass, so sehr das unbeschränkte Königthum auch bestrebt sein möge, gerecht zu sein, es dieses doch nicht immer sei; dieser Umstand hat die Menschen dazu geführt, gewisse Verhaltungsregeln gegenüber der Souveränetät zu beobachten. Die kühne Race Japhet's trachtet nach Freiheit. Der Regent soll so wenig wie möglich regieren, die Unterthanen so wenig wie möglich unterthan sein. Sie haben die Fürsten fortgejagt, oder enge Grenzen um deren Macht und Herrschaft gezogen. Sem's und Ham's Kinder gehen einen anderen Weg. Sie haben in allen Zeiten zu ihren Herren gesagt: thut, was ihr wollt; wenn wir euer müde sind, so schlagen wir euch todt! de Maistre giebt selbstverständlich dem Wege Japhet's den Vorzug, findet aber auf demselben doch ernste Schwierigkeiten. Wie kann man die Souveränetät einschränken, ohne sie zu zerstören? Wenn eine Verfassung, ein Grundgesetz zur Abhülfe dienen soll, so muss man fragen: wer soll diese Verfassung bringen? und wer soll sie in's Werk setzen? Diejenige Volksgemeinschaft, oder auch das Individuum, welche die Macht hierzu besässe, wäre in Wirklichkeit Souverän, da ein Solcher ja

stärker wäre, als der Regent. Wenn das Recht zum Widerstande gegen eine Ungerechtigkeit nicht ausdrücklich, sei es einer Volksgemeinschaft, sei es einem Einzelnen, vorbehalten ist, so kann es allein durch die Revolution ausgeübt werden. Dieser Ausweg ist aber, laut dem katholischen Dogma, verwerflich. Auf diese Weise kommt de Maistre denn zu dem mittelalterlichen Gedanken von der Oberhoheit des Papstthums über die Fürstenthümer, von dem Papste als dem grossen Mittler.

Das Gebot, das Gehorsam gegen die Souveräne vorschreibt, ist ein allgemeines Gebot, welches in der Regel gut, gerecht und nothwendig ist. Wenn aber nun ein Nero auf dem Throne sitzt, dann kann es scheinen, als sei dasselbe ein Fehler. Warum sollte in solchem Falle nicht eine Dispensation stattfinden von dem allgemeinen Gebote? Aber wer sollte eine solche Dispensation, oder Lossprechung von dem Gebote gewähren können, ausser dem Papste? Der souveräne Papst, welcher die Unterthanen von ihrer Treue losspricht, handelt nicht gegen das göttliche Recht. de Maistre will nur diess einschärfen, dass die Souveränetät eine göttliche und heilige Macht sei, welche allein von einer Macht kontrollirt werden könne, die ebenfalls göttlich, aber höherer Ordnung sei, und mit dieser Macht speciell für gewisse ausserordentliche Fälle bekleidet.[1] Um die Souveränetäten innerhalb ihrer legitimen Grenzen zu halten, das heisst, um sie an der Verletzung der Grundgesetze des Staates zu hindern, unter welchen die Religion das erste ist, wird eine mehr oder weniger mächtige, mehr oder weniger aktive Einmischung der geistlichen Suprematie wenigstens ein ebenso zweckmässiges Mittel sein, wie alle anderen. de Maistre geht sogar so weit, dass er meint, dieses Mittel werde den Souveränen das angenehmste und am wenigsten anstössige sein. Sie werden dasselbe einem gesetzgebenden Senate oder einem Nationalkonvente vorziehen; denn „die souveränen Päpste muthen den Fürsten nur wenig zu, und es sind immer nur grosse Überschreitungen, welche

[1] *Du pape* p. 166.

ihre Rüge herausfordern."[1] — Dieser Schluss der ganzen Entwickelung ist bemerkenswerth; er bestätigt die Thatsache, dass die Reaktion nächst der Kirche eigentlich nur an die Fürsten denkt. Hier sieht de Maistre die Sache nämlich allein vom Standpunkt der Souveräne an. Es ist das Mittelalter, welches in der Morgenröthe der neueren Zeit diese wieder auf den alten Weg locken soll; und die Versuchung war gross. Die Fürsten fingen damals schon an, über die Schwierigkeiten Klarheit zu bekommen, die mit den Ansprüchen der Neuzeit auf Repräsentation und Volksversammlungen verbunden waren; und sie hatten die tiefen Wunden vergessen, welche das Papstthum früher so oft der fürstlichen Macht geschlagen hatte.

Es liegt nahe, dass ein solcher, gebietender Mittler-Papst auch selbst weltlichen Besitz und Herrschaft haben muss. de Maistre versichert, dass die Päpste „niemals ihre unbeschränkte Macht dazu verwandt haben, ihren eigenen Staat zu vergrössern". Ohne ihr Wissen sind sie Souveräne geworden, „ja, um genau zu reden, gegen ihren Willen." Die ungeheure Verkennung der thatsächlichen Verhältnisse, welche in einer solchen Behauptung liegt, soll uns nicht weiter aufhalten; sie kann denen, welche die Geschichte des Kirchenstaates kennen, nur ein Lächeln abgewinnen. Vielleicht wird sie durch die in entgegengesetzter Richtung vorgekommenen Geschichtsfälschungen, welche das achtzehnte Jahrhundert sich unleugbar auf diesem Gebiete erlaubt hat, einigermassen entschuldigt. Indessen mag es von Interesse sein, jene modern-ultramontane Behandlung der Geschichte durch ein einzelnes Beispiel zu illustriren. In der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts fabricirte man in Rom die Fabel, dass Kaiser Konstantin dem Papste Sylvester und seinen Nachfolgern die ewige Herrschaft über Rom und die Provinzen, ja den ganzen Occident, übertragen haben solle. Im Mittelalter glaubte man an diese

[1] *Du pape* p. 170 s.; vgl. p. 238: *„Les papes ne se mêlaient nullement de gêner les princes sages dans l'exercice de leurs fonctions — c'est lorsqu'il y avait grand abus, grand crime ou grand doute, que le Souverain Pontife interposait son autorité."*

Fabel, bis Bischof Pecock von Chichester, Kardinal Cusa und Lorenzo Valla in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bewiesen, dass diese Erzählung ein Märchen sei.[1] Die Gründe gegen die Glaubwürdigkeit dieser Fabel sind so einleuchtend, und die Fabel trägt so entschieden das Gepräge der Zeit, in der sie gedichtet worden, dass selbst der päpstliche Kirchenhistoriker, Kardinal Baronio, sie auf dem Altar der geschichtlichen Wahrheit opfern musste. de Maistre wagt nun freilich nicht zu behaupten, was Baronio preisgegeben hat; aber die Fabel aus dem achten Jahrhundert, welche der päpstlichen Herrschbegierde ihren Ursprung verdankte, gestaltet sich für seine Phantasie zu etwas ganz Anderem. „Konstantin hat Rom dem Papste abgetreten. Das Gewissen der Menschheit, welches unfehlbar ist, hat es niemals anders verstanden; und hieraus (!) entstand die Fabel von der Schenkung, eine sehr wahre Fabel. Die alte Zeit, welche Alles sehen und mit Händen greifen wollte, machte aus der Abtretung (*l'abandan*) bald eine fürstliche Schenkung. — Die Modernen schreien über Verfälschung. Aber es ist die Unschuld selbst (!), welche ihre Gedanken hier in dieser Form ausgesprochen hat. Nichts ist so wahr, als Konstantin's Gabe. Man fühlt von dem Zeitpunkte an, dass die Kaiser in Rom nicht mehr heimisch sind; sie erscheinen wie Fremde, welche von Zeit zu Zeit kommen, um mit gewährter Erlaubniss (!) hier sich aufzuhalten." — In der Behandlung, welche de Maistre diesem Märchen angedeihen lässt, haben wir ein Modell der Geschichtsauffassung des Ultramontanismus. Eine offenbare Dichtung aus dem achten Jahrhundert, dazu bestimmt, die auch sonst notorischen Herrschaftsgelüste des Papstes zu unterstützen, wird zu einer tiefsinnigen Mythe, zu einem Produkt des „unfehlbaren Gewissens der Menschheit" gestempelt, und der „Kern" der Mythe wird demnächst zu „wahrer" Geschichte.

Die Summa der Schrift de Maistre's ist in seiner Schluss-

[1] Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. 2. Aufl. München 1863. S. 61 ff. Vgl. D. G. Monrad, Laurentius Valla. Aus dem Dänischen von A. Michelsen. Gotha 1881. S. 6 ff.

betrachtung ausgedrückt. „Das Christenthum ist es, welches die europäische Monarchie begründet hat, ein nur allzuwenig bewundertes Wunder. Ohne den Papst gäbe es kein wahres Christenthum; ohne den Papst verliert die göttliche Stiftung ihre Macht, ihr göttliches Gepräge und ihre Bekehrungskraft. — Jede Souveränetät, deren Stirne nicht des grossen Papstes kräftiger Finger berührte, wird immer vor anderen zurückstehen, sowohl hinsichtlich der Dauer ihres Regimentes als des Charakters ihrer Würde, sowie endlich auch der Formen ihrer Verwaltung. Jede Nation, selbst wenn sie eine christliche ist, welche nicht in hinreichendem Masse die konstituirende Macht des Papstthums an sich erfahren hat, wird gleichwohl ewig anderen nachstehen, auch bei übrigens gleichen Verhältnissen; und jedes Volk, welches, nachdem es die Signatur des universalen Stempels empfangen hat, sie verleugnet, wird inne werden, dass ihm Etwas fehlt, und früher oder später, sei es durch vernünftige Überlegung oder durch Missgeschick, wieder zurückgeführt werden." — Hier haben wir das Evangelium der Reaktion, zwar nicht eben von dem Kinde in der Krippe, wohl aber von dem Throne auf der Grundlage des Altars. Im Ganzen und Grossen ist de Maistre's Buch „vom Papste" jedoch nur ein mattes Echo des Papst-Evangeliums der italienischen, oder kurialistischen Schule; das Neue bei ihm findet sich nicht auf dem theologisch-kirchlichen, sondern auf dem metaphysischen Gebiete![1]

Man kann nicht sagen, dass de Maistre sich alsbald des vollen Anschlusses von vielen Seiten zu erfreuen hatte. Er übersandte das Buch nicht dem Papste, sondern dem päpstlichen Minister. Jedoch hörte man aus Pius' VII. Munde die Äusserung: „Lasst mich das Buch bekommen: ich will es selbst lesen". Von Rom kam ihm anfangs nur Beifall zu Ohren.[2] Alle anderen aber, denen er das Buch geschickt hatte, ver-

[1] Vgl. Maret's Kritik: *Du concile général et de la paix religieuse.* Paris 1869. II, 305 s.

[2] *Lettres* I, 489. Vgl. jedoch die Äusserungen in einem anderen Briefe, welcher im Folgenden zur Sprache kommen wird.

hielten sich eine Zeitlang schweigend, bis auf Chateaubriand. Besonders nahm es ihn wunder, dass Bonald und Marcellus geschwiegen hatten; und er bemerkt spöttisch: „Vielleicht fürchten sie den Einfluss des Tages?“ Er fühlt sich so vereinsamt, dass er Abt Rey, Generalvikar zu Chambéry, inständig bittet, ihm als Stütze zu dienen: „denn ich muss doch wenigstens einen General-Vikar auf meiner Seite haben“. Er macht sich darauf gefasst, dass das Buch ihm zunächt nur Unannehmlichkeiten schaffen werde; aber „nun ist es geschrieben und muss sich Bahn brechen“. Wenige Wochen, nachdem er diese missmuthigen Worte geschrieben hatte, traf indessen Bonald's Brief ein,[1] und dieser brachte ihm reichlich Trost. Bonald ist voll Bewunderung des Buches; auch erzählt er, dass Fontanes, Marcellus, Kardinal de Bausset, der Herzog von Richelieu, alle hierin mit ihm einig seien. Fontanes hatte das Buch an Einem Tage verschlungen. Ein „etwas streitbarer“ Bischof hatte zu ihm gesagt: „Nachdem ich es nun gelesen, werde ich vielleicht weniger gallikanisch sein, als ich früher war; wenn ich aber ungläubig gewesen wäre, so würde ich durch die Lektüre christlicher geworden sein, und wäre ich Dissident gewesen, mehr katholisch.“ Jedoch scheint Bonald auch darauf vorbereitet, dass es nicht gerade eine durchschlagende Wirkung übe. „Die Könige sind vielleicht nicht christlich genug, die Bischöfe vielleicht nicht genug Politiker, um es richtig zu würdigen.“ Diese Bemerkung ist sowohl für das Buch als für Bonald und die ganze Reaktion bezeichnend. Marcellus muss ebenfalls de Maistre um diese Zeit eine Danksagung geschrieben haben; wir besitzen nämlich eine Antwort an denselben, und hier entschlüpft auch dem Verfasser des *„Du pape“* ein Herzensseufzer. „Ich beklage mich nicht“, sagt er,[2] „über das Stillschweigen gewisser Blätter; man ist sich auf jener Seite einer schweren Schuld bewusst, und entbehrt ausserdem des Muthes. Aber mit

[1] *Lettres* I, 567.

[2] *Lettres* I, 491 s. Der Brief ist an dem Tage geschrieben, an welchem vier Wochen vorher der Herzog von Berry ermordet war.

Leidwesen habe ich gesehen, wie verständige Männer so verblendet sein können, dass sie mir meine Angriffe auf die gallikanische Kirche zum Vorwurf machen".

Das Missvergnügen über sein „*Du pape*" kam von zwei verschiedenen Seiten, von den Ultramontanen der alten Schule und von den Gallikanern. Nach einem Briefe de Maistre's an de Place, geschrieben gegen Ende d. J. 1820,[1] verstand man in Rom das Buch nicht sogleich; erst nach wiederholter Lesung ward man für den Verfasser völlig gewonnen. Lamennais bestätigt diess, indem er in einem Briefe v. J. 1821 sagt, dass die Leute in Rom zu seinem Erstaunen Mühe gehabt hätten, de Maistre's prächtige Gedanken über die Macht des Papstes zu verstehen.[2] Er erklärt diesen Mangel an Verständniss daraus, dass die Römer hinter der übrigen Christenheit um ein halbes Jahrhundert zurückgeblieben seie . Die traditionelle Methode, welche Rom befolgt, mag, seiner Ansicht nach, an und für sich gut sein; aber sie ist veraltet. de Maistre war mit Lamennais einig; er meinte auch, die anfängliche Kälte der Römer rühre daher, dass sie über dieses neue System sehr erstaunt seien und nicht verständen, wie man Rom neue Gesichtspunkte vorschlagen könne hinsichtlich der Stellung des Papstes. Diese Einwendungen von Seiten Roms hatten indessen für de Maistre keine geringe Bedeutung, und er tritt ihnen im Vorworte zur zweiten Auflage entgegen. Er sagt hier: man fürchtete, dass er die Unfehlbarkeit zu sehr „humanisirt" habe, indem er dieselbe auf philosophische Erwägungen stützte. Rom begnügt sich nicht, das Loos der Unfehlbarkeit mit anderen Souveränetäten zu theilen, und de Maistre muss nun dann erinnern, dass er selbst irgendwo[3] die Unfehlbarkeit „ein herrliches und göttliches Privilegium des Stuhles St. Petri" genannt habe. — So rücksichtsvoll er dem Ultramontanismus gegenüber ist, ebenso rücksichtslos tritt er gegen die Gallikaner auf, und diese fühlten sich

[1] Friedrich, Geschichte des vatikanischen Concils I. Bonn 1877 S. 67 f.

[2] *Lettres* I, 583.

[3] *Du pape* p. 124.

allerdings durch seine Schrift gewaltig geärgert. Zwar hatte de Maistre in seinem „*Du pape*“[1], wie beinahe in allen seinen Büchern, auf dem Altar der französischen Nationalvergötterung reichlich geopfert; dennoch aber hatte er Vieler Herzen verwundet. Der gefeierte Bossuet muss sich wie ein Schulknabe meistern lassen, und de Maistre missbilligt durchaus seinen und Frankreichs Kampf für die vier berühmten Principien — beides Kamele, welche die Gallikaner nicht verschlucken konnten. Lamennais[2] erzählt, dass diese „anfangs an nichts Geringeres gedacht hatten, als an eine (kirchliche) Censur“, und dass man von drei oder gar vier Ketzereien in seinem Buche redete, jedoch Mühe hatte, sie wirklich nachzuweisen. Dieser Unmuth über de Maistre's Werk ging hauptsächlich von den höchsten kirchlichen Kreisen aus; unter der niederen Geistlichkeit äusserte er sich kaum. Diese stand schon damals im Ganzen mit ihren kirchlichen Vorgesetzten, deren Willkür sie völlig preisgegeben waren, auf gespanntem Fusse, und mit Wohlgefallen horchten sie dem Lobgesange auf das Papstthum, in der Hoffnung, dass der Papst ihnen aus ihrer gedrückten Stellung helfen könne.[3] Den Gallikanern gegenüber ist de Maistre unbeugsam; für sie enthält jenes Vorwort keinen Trost. Im Gegentheil gesteht er daselbst, dass er „vor den famosen Maximen keinen grossen Respekt habe“. Er habe dieselben in einem besonderen Theile des Buches angreifen wollen; indessen, um nicht die Harmonie des Buches zu stören, habe er diesen Theil, welcher eine eigenthümliche, polemische Farbe haben müsse, zurückgehalten.

Doch aller Widerspruch, welchen das Buch erregte, konnte die Begeisterung über dasselbe nicht zum Schweigen bringen. Unter de Maistre's Briefen findet sich einer von Lamartine, in welchem der junge Dichter, bei Übersendung seiner *Méditations poëtiques*, sich bewundernd, und zwar in den stärksten Ausdrücken, über das Buch: *Du pape,* äussert. „Bonald und

[1] *Du pape* p. 24. 133 ss. und öfter.

[2] *Lettres* I, 579 s.

[3] E. Ollivier, *L'église et l'état au concile du Vatican.* Paris 1879 I, p. 288.

Sie, Herr Graf", schreibt der Held der nachherigen Februar-Revolution,[1] „und noch einige Männer, welche in weitem Abstande Ihren Spuren folgen, haben eine unvergängliche Schule für christliche Philosophie und Politik gegründet, welche ihre Wurzeln überall in dem heranwachsenden Geschlechte ausbreitet; und sie wird schon ihre Früchte tragen, über welche man im Voraus urtheilen kann. — Zwar, fährt er fort, haben gerade die Pariser Blätter, die vorzugsweise sich de Maistre's Gedanken aneignen sollten, ein befremdliches Schweigen beobachtet. Jedoch bedeute dieses nichts weiter; es sei theils auf „französische Vorurtheile" zurückzuführen, auf den Gallikanismus, theils auf einen Feldruf, welchem man meinte gewissenhaft folgen zu müssen. Lamartine theilt ferner mit, dass ein Kreis von Männern, — „alle aus Ihrer Schule und nach Ihrem Herzen", die Herausgabe eines neuen Blattes *„Le défenseur"*, begonnen haben, welches an die Stelle des *„Conservateur"* treten solle, jedoch abgesehen von den „konstitutionellen Träumereien" dieses Blattes[2]; er wünsche die Mitwirkung de Maistre's. Als Mitglieder des Kreises nennt er: Bonald, Lamennais, Saint Victor und Genoude. Unter diesen zeigte Lamennais besonderen Eifer. Er machte de Maistre den Vorschlag, Kardinal Litta's Briefe gegen die gallikanischen Artikel herauszugeben, damit man mit Hülfe derselben der Jugend „sich bemächtigen und so der armen französischen Kirche einen grossen Dienst leisten" könne.[3] Indessen war de Maistre gerade damals mit einer originalen Arbeit beschäftigt, welche dem Gallikanismus den Todesstoss geben sollte.

---

[1] *Lettres* I, 576 s.

[2] Villèla und Corbière haben, ohne selbst für das Blatt zu schreiben, grossen Einfluss auf dasselbe gehabt. Oeuvres inédites de Lamennais I, 375.

[3] *Lettres* I, 581 s.

IV.

Es giebt von de Maistre zwei Schriften, welche eine Art Anhang bilden zu dem Buche „vom Papste", nämlich die Briefe an einen russischen Edelmann über die spanische Inquisition, und die Schrift von dem Verhältniss der gallikanischen Kirche zu dem Papste. Diese zwei Arbeiten sind der Art, dass, nachdem die Ultramontanen alten Schlags dieselben gelesen hatten, sie sich vollkommen beruhigen konnten.

Die erste Schrift ist eine eifrige Fürsprache für eine Institution, die während des achtzehnten Jahrhunderts in hohem Grade Gegenstand der Anfeindung und des Gespöttes gewesen war, nämlich die Inquisition. Der Zweck, welchen de Maistre sich setzte, war, den Nachweis zu führen, „dass die Inquisition an und für sich selbst eine heilsame Einrichtung sei, welche Spanien die wichtigsten Dienste geleistet habe, welche aber von dem sektirerischen und philosophischen Fanatismus in lächerlicher und gehässiger Weise verleumdet worden sei".[1] Ein Schriftsteller, welcher im neunzehnten Jahrhundert den Muth besitzt, eine solche Aufgabe sich zu stellen, verdient gewiss, mit Aufmerksamkeit gelesen zu werden, auch wenn man sich im voraus sagen kann, dass man's mit einer Arbeit des religiösen Fanatismus zu thun hat. Gleich im Anfange des ersten Briefes stösst man auf folgende merkwürdige Aussprüche. „Die Inquisition ist ihrer Natur nach gut, milde und behütend; dieses allgemeine und unvertilgbare Gepräge hat jede kirchliche Ordnung".[2] Einige Zeilen weiter bekommt man zu wissen, dass doch möglicherweise die bürgerliche Obrigkeit auf eigene Verantwortung diese Institution „etwas strenger gemacht habe". Indessen muss,

---

[1] *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole.* Lyon et Paris 1821 p. 171 s.

[2] *L'inquisition espagnole* p. 6.

nach de Maistre's Dafürhalten, ein ganzer Berg von Missverständnissen fortgeschafft werden, um zu richtigem Verständniss der Inquisition zu gelangen. Es sei irrig, zu glauben, sie sei ein bloss kirchlicher Gerichtshof, sie spreche die Todesurtheile, sie verdamme blosse Meinungen. Ein Spanier habe ferner nicht den mindesten Grund, sich darüber zu beklagen, wenn er zur Verbannung, zur Kerkerstrafe, zum Tode verurtheilt werde, nachdem er als offenbarer Gegner eines spanischen Dogmas aufgetreten sei; „denn er habe ein sehr einfaches Mittel gehabt, um allem dem zu entgehen: er brauchte ja nur zu schweigen".[1] Diese Möglichkeit war allerdings, die Sache von aussen angesehen, für alle Opfer der Inquisition dagewesen; was wäre aber die Folge gewesen, wenn Alle, die mit dem Bestehenden uneinig waren, sich stumm verhalten hätten? Hierzu kommt, dass Viele aus dieser Zahl gar nicht schweigen konnten, weil sie Etwas zu sagen hatten, das gehört werden sollte. de Maistre's Apologie für die Inquisition wird hier zu einer Apologie für die unerträglichste Gewissenstyrannei. — Indessen sind das nicht etwa gelegentliche Äusserungen, die gleichsam seiner Feder entschlüpft sind. Er zieht vielmehr alle Konsequenzen des eingenommenen Standpunktes und wird ein Anwalt der brutalsten Form der Rechtspflege, und zwar auf dem Gebiete, wo Brutalität am wenigsten geduldet werden kann. de Maistre findet es z. B. ganz in seiner Ordnung, dass man Tortur anwendet und Ketzer verbrennt. Wenn man den verbrenne, der Raub und Mord begangen habe: warum nicht den verbrennen, der sich schuldig gemacht des *crimen laesae majestatis divinae?*[2] Hätte man Luther bei Zeiten verbrannt, so würde man den Schrecken des dreissigjährigen Krieges entgangen sein. Die alten Gesetzgeber wussten wohl, was sie thaten, wenn sie denjenigen am Leben straften, der sich eines Verbrechens schuldig machte, durch welches das Geschlecht dahin geführt werden konnte, sich in Blut zu baden. Die Inquisition hätte

[1] *L'inquisition espagnole* p. 53.
[2] L. c. p. 58.

unstreitig, meint de Maistre, der Revolution vorbeugen können; und daher darf man sagen, dass der Souverän, der sich dieses Instrumentes völlig entschlug, der Menschheit einen verhängnissvollen Schaden zufügte.[1] — Gewiss! man könnte sich die Priester als Handlanger bei den Guillotinen denken, und die Terroristen als ihre Opfer; aber wäre dieses der Platz, welcher der Idee des Priesterthums entspricht? Ist es nicht der Glaubenseifer und die Unerschrockenheit der Priester, ihr Martyrium, welches den Zeitgenossen Ehrfurcht abgenöthigt hat, welches die Ehrfurcht der christlichen Nachwelt immer aufs Neue wecken muss. Und man kann hinzufügen: gerade die Leiden jener Priester, ihr von den Glaubensfeinden vergossenes Blut, ward der Same der religiösen Erweckung, welche die politische Reaktion nachher in ihrem Interesse missbraucht hat. Hätte die französische Geistlichkeit im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts im Scheine der von ihr selbst entzündeten Scheiterhaufen dagestanden, roth von dem Blute Anderer, das sie vergossen — wahrlich, de Maistre hätte in Frankreich kein Material zur Bildung einer Schule gefunden. Über diesen Punkt ist der berühmte Verfasser völlig verblendet. Er zweifelt nicht, dass „ein Gerichtshof wie die Inquisition, nach Zeit, Ort und Volkscharakter modificirt, in allen Ländern von Nutzen sein werde?“[2] Spanien, welches „durch einige Tropfen eines meistentheils unreinen Blutes Ströme des theuersten Blutes aufgehalten[3], hat ihren Segen erfahren“. Nur Spanien und die Länder, die sich mehr oder weniger von der Inquisition angeeignet haben, hatten das Glück, von Ketzern rein und frei zu bleiben.[4] — Zu dieser Stunde klingen de Maistre's Worte in der That wie eine blutige Ironie: denn keine Länder der Welt leiden so furchtbar unter den wilden Fieberträumen der Völker, nirgends findet Unglaube und Christusfeindschaft mehr Boden und Anhalt, als da, wo die Inquisition die Wortführer des Ge-

[1] *L'inquisition espagnole* p. 59 s.
[2] l. c. p. 94; vgl. p. 177. s
[3] l. c. p. 125.
[4] l. c. p. 104.

wissens und der Freiheit geachtet hat als „einige Tropfen unreinen Blutes“.

Die zweite Schrift ist das ursprünglich beabsichtigte fünfte Hauptstück des Buches „vom Papste“, nämlich der Angriff auf die Gallikaner. Der Autor hatte in einer oben angeführten Äusserung die Leser darauf vorbereitet, dass, wenn er dieses Stück einmal herausgäbe, man darin eine ganz andere, „mehr polemische Farbe“ finden werde. Öffnet man das Buch mit dieser Voraussetzung und Erwartung, so muss man einräumen, dass de Maistre seine Arbeit richtig beurtheilt hat. Er giesst hier wirklich seine Zornesschalen über den Gallikanismus aus, und diese Schalen waren bis zum Rand gefüllt. Man kann nicht umhin, sich über seine Kühnheit zu wundern: denn wen greift er an? Um es aufs Kürzeste zu sagen: alle grossen Namen der französischen Zeit in jener Zeit. Der Angriff gilt dem edlen Émery[1], dem eifrigen Haupte der Geistlichkeit von St. Sulpice; er gilt Männern wie de la Luzerne, de Bausset und d'Astros.[2] Und noch mehr: er gilt dem grössten Namen, den die französische Kirchengeschichte aufzuweisen hat: Bossuet. Welche Kühnheit gehörte dazu, dass ein emigrirter Laie, welcher nur ziemlich oberflächliche theologische Studien gemacht hatte, in solcher Weise gegen die hervorragendsten Männer der französischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart auftrat! Diese Kühnheit ist später vielleicht nur ein einziges Mal übertroffen worden: als nämlich Louis Veuillot, ein weit hinter de Maistre zurückstehender Geist, sich nicht scheute, den besten und gelehrtesten Mitgliedern des französischen Episkopats zu trotzen. Das Buch „über das Verhältniss der gallikanischen Kirche zum Papste“ wird mit der Äusserung eingeleitet, dass der Verfasser auf Widerspruch gefasst sei. Er bekennt, früher gesagt zu haben: die Zeit bedürfe des französischen Klerus; jetzt behauptet er nachdrücklich, dass die glänzende

[1] Siehe des Verfassers Buch: „Das Papstthum im 19 Jahrhundert“. I, S. 210ff.

[2] Vgl. a. a. O. S. 214. 221.

Rolle, die Frankreichs Geistliche durchzuführen hätten, gewisse Opfer erfordere. „Gewisse Vorurtheile, die man mit der Muttermilch eingesogen, und die zur anderen Natur geworden seien", gelte es zu opfern, mit anderen Worten: das Opfer müsse das Jahr 1682, das Geburtsjahr der gallikanischen Freiheiten sein.

Das Buch besteht im Grunde aus einer Reihe von Ausfällen, welche durch Geschichtsentstellungen herzlich schwach motivirt sind. Der Geist des römischen Dogmatikers Bellarmin ist in einen Politiker gefahren, und in seinem Munde nimmt sich die Theorie des alten Jesuiten noch schlimmer aus. Nicht ohne ein widerwärtiges Gefühl kann man die Angriffe auf Bossuet und die Fälschungen seines Urtheils lesen. Der berühmte Bischof von Meaux schloss seine „Verantwortung" der gallikanischen Rechte mit einem ernsten Bekenntniss, des Inhalts: seine Absicht sei gewesen, dem Papste alle von Rechts wegen ihm zukommende Auktorität zuzugestehen; übrigens rathe er den Katholiken, sich auf dem richtigen Mittelwege zu halten, und insbesondere dem Papste, nicht zu dulden, dass man unter seinem Pontifikate eine so rechtgläubige, so massvolle nnd friedliche Auffassung verschmähe, wie die in seiner „Verantwortung" geltend gemachte.[1] de Maistre karikirt nun den Standpunkt Bossuet's in solchem Grade, dass er zuletzt mit dem Dilemma schliesst: entweder sei der Bischof von Meaux gar nicht der Verfasser der vielgepriesenen Apologie des Gallikanismus, oder er sei als Protestant gestorben! Das Gewicht dieser Beschuldigung versteht man erst, wenn man aus dem Wort: Protestant, all das Gehässige heraushört, das de Maistre hineinlegte. Einer so ungeheuren Anklage des Bischofs gegenüber thut es wenig zur Sache, dass er die erwähnte Verantwortung, diesen Stolz der französischen Kirche, als ein „schlechtes", ein „klägliches"

[1] *Defensio declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus.* Luxemburg 1730. (Die französische Ausgabe fünf Jahre später.) Die oben citirte Stelle findet sich in der Amsterdamer Ausgabe 1745, II, Appendix p. 108 s.

[2] de Maistre, *De l'église Gallicane dans son rapport avec le souverain Pontife.* Lyon et Paris 1872, p. 237.

Buch bezeichnet.[1] Blickt man auf de Maistre's Autorschaft zurück, so darf man eben nicht sagen: die katholische Kirche habe ihren Einzug in die Literatur leise und in vermummter Gestalt gehalten; sie erschien mit aufgeschlagenem Visier, in der ganzen mittelalterlichen Rüstung. Der Muth ist aber eine Tugend, die ihren Lohn findet. Jenes kühne Auftreten verschaffte den Theoretikern der Reaktion bei allen denen willige Ohren, welche auf dem politischen Kampfplatze eben beschäftigt waren, die revolutionäre Hydra mit Felsstücken aus dem Zeughause der Tradition zu zerschmettern. Die gekrönten Häupter gaben mit merkwürdiger Einstimmigkeit dem Nachweise ihren Beifall, welchen de Maistre gegeben hatte, dass die Unfehlbarkeit des Papstes mit der Souveränetät und der gesellschaftlichen Ordnung solidarisch verbunden sei. Die Reaktion mag eine noch so fromme Sprache führen: sie wird keinen Augenblick isolirt bleiben. Die Politik zeigt sich sofort als siamesische Schwester neben der Religiosität der Reaktionszeit. „Indem Sie das Ansehen und die Machtvollkommenheit des heiligen Stuhles vertheidigen", schreibt Lamennais im Jahre 1820[2], „so vertheidigen Sie zugleich das Ansehen der Kirche, ja das der Souveräne, kurz, alle Wahrheit und alle Ordnung". Wir fassen die Thatsache ins Auge, wie in jenen reaktionären Bündnissen immer ein religiöses und ein politisches Glied einander begleiten. de Maistre's Zwitterstellung als Diplomat und als jesuitischer Agent ist in dieser Hinsicht prophetisch.

Wir erwähnten obenhin einer merkwürdigen Arbeit, welche gleichfalls in der Mappe aus Russland mitgebracht wurde, nämlich der *„Soirées de St. Pétersbourg"*, zuerst im Jahre 1821 in Paris erschienen nach des Verfassers Tode. Sie wird durch ein Vorwort des Herausgebers eingeleitet, welcher von de Maistre's ganzer literarischer Thätigkeit in den höchsten Tönen redet. Zugleich spricht er die bestimmte

---

[1] Er sagt p. 211: *„La Défense de la Déclaration est un mauvais livre"*; und p. 342 redet er von *„cette misérable Défense"*.

[2] *Lettres* I, 579.

Erwartung aus, dass diese letzte Schrift von de Maistre's Hand noch mehr Glück machen werde, als das vielbelobte Buch über den Papst. Denn in diesen „Petersburger Abendunterhaltungen" werde nicht eine einzelne Wahrheit behandelt, sondern eine ganze Reihe von Wahrheiten. Der Verfasser wandle hier sicheren Schrittes an gefährlichen Klippen vorüber, da er „die Fackel der Traditionen in den Händen trage". „Niemals" — ruft der begeisterte Jünger aus — „niemals wird die elende Philosophie (*la philosophie abjecte*) des achtzehnten Jahrhunderts einem furchtbareren Widersacher begegnen. Weder Wissenschaft, noch Genie, noch grosse Namen imponiren ihm. Unaufhaltsam schreitet er voran, indem er alle diese, auf Lehmfüssen stehenden Kolosse niederstürzt. Aller Art Waffen stehen ihm zu Gebote: der Aufschrei der Indignation, das bittre Lachen der Verachtung, beissende Sarkasmen, ja eine Schrecken einjagende Dialektik."[1] Es ist ein Werk, in welches de Maistre, seiner eigenen Äusserung zufolge, „seinen ganzen geistigen Inhalt ausgegossen hat" (*versé toute sa tête*). In der Form erinnert es an die platonischen Dialoge. Der Verfasser beginnt damit, zu erzählen, dass er im Juli 1809 mit zwei Freunden eine Segelfahrt auf der Neva unternahm. Der Abend war schön, und die herrlichen Umgebungen übten eine bezaubernde Wirkung auf die drei Männer in dem Boote, welches über die klaren Wellen dahinglitt, während Licht und nächtliche Schatten mit einander einen Schleier webten um die gewaltige Reiterstatue Peters d. Gr. am Gestade. Der eine der drei Freunde rief aus: „Ich sähe gern in diesem Boote bei uns einen jener ruchlosen Menschen, welche zum Unheil der Gesellschaft geboren sind, eines jener Ungeheuer, welche die Erde heimsuchen.——" „Und was wolltest du mit ihm?", fragten die zwei Anderen auf einmal. „Ich würde", lautete des Ritters Antwort, „ihn fragen, ob diese Nacht ihm ebenso schön vorkomme, wie uns." Dieser Ausruf führte die Gesellschaft aus der Welt der Träume in die Gegenwart zurück, und war die

[1] *Les soirées de St. Petersbourg.* Paris 1821. I, p. XV.

Einleitung zu dem ersten Gespräche, welches von dem Weltregiment der Vorsehung handelte. Das Gespräch führen der Graf, welcher de Maistre's eigene Ansichten ausspricht, Ritter de B., in welchem man Herrn de Bray hat erkennen wollen, ein junger normannischer Emigrant, bayrischer Botschafter am russischen Hofe — dieser ein Repräsentant des alten Regime mit allen seinen guten und schlechten Seiten — endlich der Senator, der griechisch-katholische Tamara, welcher für die Kirche Roms gewonnen wurde[1].

Indem de Maistre das alte Problem der Theodicee erörtert, stehen als Hintergrund die blutigen Ereignisse der Revolution vor seinen Augen. Er beginnt mit der Frage, ob es richtig sei zu sagen, dass schlechte Menschen das Glück auf ihrer Seite haben, eine Frage, die er mit Nein beantwortet. Demnächst geht er zu der zweiten Frage über: warum denn aber der Gerechte nicht von den Übeln frei bleibe, die den Bösen heimsuchen? Die Antwort lautet: darum, weil er Mensch ist. Aber warum leidet der Mensch? Weil er Alles thut, was er irgend kann, um die Schuld über seinem Haupte zusammenzuziehen. Darauf kommt de Maistre auf eine Rechtfertigung der Strafe und einen Nachweis ihrer Bedeutung. Er geht von einer Stelle in Manu's Gesetzbuch aus, wo der alte indische Gesetzgeber sagt: „Die Züchtigung regiert die ganze Menschheit. — Der Weise betrachtet die Züchtigung als (Mittel der) Vervollkommnung der Gerechtigkeit. Gesetzt, die Bestrafung hörte auf, oder würde in ungerechter Weise ertheilt, so würden alle Klassen der Gesellschaft verderben, alle Schranken zerbrochen werden, und die Folge wäre lauter Verwirrung unter den Menschen. Wenn aber die Strafe, mit dem finstren Angesichte und dem flammenden Auge, in der Welt daher schreitet, um die Schuld zu zerschmettern, so widerfährt solchem Volke Heil, sofern der Richter ein gerechtes Auge hat".[2] In diesem Zusammenhange giebt de Maistre jene berühmte und berüchtigte Auseinander-

[1] So Ferraz l. c. p. 30.

[2] *Soirées de St. Petersbourg*, I, 39 s.

setzung über die Nothwendigkeit des Büttels. Der Büttel ist geboren wie wir, aber er ist ein ausserordentliches Wesen, nur durch das Gebot der Schöpfermacht ins Menschengeschlecht eingetreten. Er lebt (weil ausgeschlossen aus der übrigen Gesellschaft) mit seinem Weibe und Kindern allein; durch diese lernt er die Stimme der Menschheit kennen, ohne sie würde er nur die Seufzer der Menschheit kennen. „Da wird ein Zeichen gegeben von unheilkündender Bedeutung: einer der Diener der Gerechtigkeit klopft an seine Thüre und unterrichtet ihn, dass man seiner bedürfe. Er verlässt sein Haus und kommt auf einen öffentlichen Platz, welcher von einem unruhigen Menschengedränge angefüllt ist. Man wirft ihm einen Giftmischer, einen Vatermörder, oder auch einen Kirchenräuber zu. Er ergreift ihn, streckt ihn auf dem Boden aus, bindet ihn an ein horizontal liegendes Kreuz, erhebt den Arm. Da verbreitet sich plötzlich eine furchtbare Stille; man hört nichts weiter als ein Knistern der unter dem Richtschwert zerbrechenden Gebeine und ein Ächzen des Opfers". Dann schildert er noch mehrere Einzelheiten der unheimlichen Verrichtung des Büttels, woran er die Frage knüpft: „Ist der Büttel ein Mensch?" „Ja, Gott der Herr nimmt ihn auf in seine Tempel und erlaubt ihm, zu beten". de Maistre macht Manu's Gedanken zu seinen eigenen: „Nimm den Büttel aus der Welt, so wird die Ordnung alsbald weichen vor dem Chaos; die Throne werden in den Abgrund stürzen, und die Gesellschaft verschwinden. Gott, der Stifter der Souveränetät, ist auch der Urheber der Bestrafung"[1].

Liest man diese, mit einem gewissen Behagen breit ausgemalte Schilderung eines Richtaktes, so wird man vielleicht versucht, eine Nero- oder Caligula-Natur in de Maistre zu sehen; das wäre aber ein durchaus unberechtigtes Urtheil. Dass er die Nothwendigkeit der Strafe so stark hervorhebt, ist nur ein Ausdruck für seine Reaktion gegen die Sentimentalität des achtzehnten Jahrhunderts und den Terrorismus

[1] *Soirées de St. P.* I, 42 s. Vgl. das Gedicht des ungarischen Dichters Alexander Petöfi: „Der König und sein Diener".

der Revolution. Die falsche Humanität des achtzehnten Jahrhunderts hatte den Sinn für die Bedeutung und das göttliche Recht der Todesstrafe abgeschwächt, und die Revolution hatte den Büttel in einen Scharfrichter verwandelt. Hiergegen erhebt de Maistre Einspruch. Es gab da einen Büttel nach de Maistre's Herzen, einen Mann, der zu jener Zeit auf den auffallenden Gegensatz hingewiesen hat zwischen der Auffassung der Revolution und der Reaktion hinsichtlich dieses Punktes. Schon im Jahre 1789 hatte die Nationalversammlung beschlossen: die Büttel sollten hinfort Henker heissen und ihr Bürgerrecht verlieren.[1] Am 26. December nahm dieselbe einen Antrag an, welcher sich gegen diese Neuerung erklärte, deren Vertreter Abbé Maury gewesen war. Der Antrag besagte: „Diese Männer seien schon dadurch unglücklich genug, dass sie diejenigen zu strafen hätten, die ihrer Verbrechen wegen sich die Strenge der Gerechtigkeit zugezogen; sie sollten aber nicht obendrein noch die Schande dieser Unglücklichen theilen". Der Urheber dieses Antrages war der Büttel Charles Henri Sanson.[2] Dieser Mann gehörte einer alten Scharfrichterfamilie an; schon in Richelieu's Tagen war ein Sanson Büttel gewesen. Charles Henri hatte frühe die Einsamkeit empfinden müssen, welche nach de Maistre's Schilderung das traurige Loos des Büttels einmal ist. Er kam aus einer Schule in die andere, da Niemand mit dem Sohne des Büttels zu thun haben wollte;[3] und sein zukünftiges Gewerbe erfüllte ihn frühzeitig mit Kummer. Im Jahre 1770 angestellt, hatte er unter Ludwig XV. und im Anfang der Regierung Ludwig XVI. nicht viel zu thun. Im Jahre 1793 aber ward ihm die schwierigste Aufgabe zutheil, die irgend einem Büttel zutheil werden

---

[1] Vgl. *Histoire de l'échafaud de Paris, ou Mémoires de la famille Sanson* (mehrfach übersetzt) IV. p. 3 ss.

[2] *Biographie universelle* Tom. XXXVII.

[3] Sogar Bonald (*Oeuvres* II, 763) will dem Sohn eines Henkers nicht das Recht einräumen, eine der Schulen des Staates zu besuchen, weil seiner eigenthümlichen Entwickelung zufolge der Büttel nicht „tugendhaft" sei, sofern er nämlich sein Werk ohne Gefahr und ohne Opfer vollbringe.

konnte: er sollte an dem Könige das Todesurtheil vollziehen. Er ging zitternd daran; er fragte sich selbst, ob es möglich sei, auf das Schaffot sich zu verlassen, nachdem er den Thron habe stürzen sehen; und die Nacht vor dem 21. Januar brachte er schlaflos, in Fieberunruhe zu. Als der Tag angebrochen, führte er sein blutiges Geschäft aus; aber „er handelte wie ein Automat". Seine Ehefrau erwartete ihn zitternd zu Hause; aber er blieb fort, und bange Ahnungen erfüllten ihre Seele, da sie Zeuge seiner Qual, seines Kampfes gewesen war. Erst spät kehrte er zurück. Wo war er so lange gewesen? Draussen in einer der Vorstädte, in einem ärmlichen Hause, wo er einen der eid-verweigernden Priester und zwei fromme Nonnen wohnen wusste. Dieser Priester hatte in dem elenden Hinterstübchen eine Messe gelesen, weniger für des Königs Seele, als für den Büttel, welcher sich von schwerer Schuld gedrückt fühlte. Dies war das letzte Mal, dass Charles Henri das traurige Amt ausübte. Er suchte seinen Abschied, und starb ein halbes Jahr nachher, nachdem er jedoch vor seinem Tode zwei Dinge ausgeführt hatte, bei denen er seinen Muth sowohl als seine Frömmigkeit bewies. In einer Zeitung: *„Thermomètre politique"* hatte ein äusserst entstellter Bericht über des Königs Tod gestanden. Sanson sandte dem Blatte eine Berichtigung ein, mit seinem Namen unterschrieben.[1] Sie schloss mit folgenden Worten: „Ich bin vollkommen überzeugt, dass Ludwig XVI. diese Festigkeit seinen religiösen Gesinnungen verdankte, von welchen er tiefer durchdrungen zu sein schien, als irgend Jemand". Nicht genug hiermit. In seinem Testamente bestimmte Sanson, dass an jedem 21. Januar eine Messe für den König gelesen werden sollte. Während der Revolution wurde diese Messe „für die Seele Ludwigs" heimlich gelesen, und zwar in der Kirche der Heimath Sanson's, St. Laurent; später ist sie offenkundig gelesen, bis zum Jahre 1840.

Gegen eine ausgedehnte Anwendung der Todesstrafe hat man öfter den Einwand geltend gemacht, dass möglicherweise

[1] Abgedruckt an der angeführten Stelle in der *Biographie universelle.*

der Richter sich irren und einen Unschuldigen richten könne. Die Prüfung dieser Möglichkeit führt de Maistre dahin, auch auf einem andern Punkte gegen das achtzehnte Jahrhundert Front zu machen. Der „Ritter" kommt hierbei auf Jean Calas und Voltaire's berühmten Kampf für dessen Sache. Indem de Maistre als Regel den Satz aufstellt: es komme ausserordentlich selten vor, dass ein Gerichtshof aus Leidenschaft oder aus Irrthum einen Unschuldigen zum Tode verurtheile, so will er den Process Calas nicht als faktische Ausnahme von dieser Regel gelten lassen. „Nichts ist — das versichere ich Ihnen — weniger bündig bewiesen, als die Unschuld des Calas. Tausend Gründe sind vorhanden, dieselbe zu bezweifeln, ja das Gegentheil zu glauben", sagt de Maistre mit einer Dreistigkeit, die ihres gleichen sucht. Und selbst, wenn Calas unschuldig war, wäre das Unglück nicht so gross gewesen. „Denn dass ein Unschuldiger zugrunde geht, ist eben ein Missgeschick, wie jedes andere, das heisst, was ja allen Menschen gemeinsam ist. Dass ein Schuldiger frei kommt, ist eine andere Ausnahme derselben Art".[1]

Von den Strafakten der Gerichtsbarkeit geht de Maistre dann zu den Krankheiten über; und nun statuirt er als Hauptregel: das moralische Übel auf Erden sei Ursache des physischen Übels, also die Sünde Ursache der Krankheiten. So kommt er auf den Sündenfall und den ursprünglichen Zustand des Menschen, eine Entwickelung, welche einen Protest enthält gegen die französische Philosophie und ihre Auffassung dieser Punkte. Er betont alsdann, dass die Überlieferung der ganzen Menschheit dafür spreche, dass der Mensch mit klarem Bewusstsein, wissend begonnen habe, nicht in Unwissenheit. Ebenso wenig, wie Saint Martin, konnte de Maistre sich mit der Ansicht befreunden, dass Wildheit der ursprüngliche Zustand der Menschen gewesen sei; im Gegentheil war sie ein eingetretener Rückgang, ein Abfall von dem Zustande des goldenen Zeitalters. Daher meint de Maistre auch, die Sprache habe in jener frühsten Zeit grosse Vor-

[1] *Soirées de St. P.* I, 47 s.

züge gehabt vor den heutigen Sprachen. „Das Wort ist keine menschliche Erfindung, sondern eine göttliche Stiftung. Der Mensch redet, weil Gott zu ihm geredet hat. Aber die „onomaturgische" (Namen gebende) Fähigkeit, die der Mensch im Anfang besass, ist sehr zurückgegangen. Die Sprache der modernen Chemie und Metrik ist Barbarei im Vergleich mit der Sprache jener Urzeit."[1]

Es ist unnöthig, den ganzen Inhalt der *„Soirées"* durchzugehen, um zu zeigen, in welchem Grade auch diese Schrift ein der modernen Denkweise zugeworfener Fehdebrief war; das Angeführte wird es hinreichend zeigen. Nur das Eine werde noch hervorgehoben, dass eine Rechtfertigung des Krieges darin vorkommt, als eines göttlichen Weltgesetzes, sowie eine Hinweisung auf die Opfer des Heidenthums, als eine verschleierte Ahnung der Welterlösung durch den Gottmenschen — zwei Gedanken, die uns nicht hier bei de Maistre zum ersten Male begegnen.[2] Indessen sind diese merkwürdigen Gespräche nur eine Ruine. Das elfte und letzte Gespräch, welches mit einer Verdammung der Bibelgesellschaften schliesst, ist nicht zu Ende geführt![3] Warum nicht? — Am nächsten liegt es, auf die Verstimmung und das Misstrauen hinzuweisen, von welchem de Maistre in seiner letzten Lebenszeit überfallen wurde. Gegen Bonald, welchem er sein Inneres am meisten aufdeckt, spricht er seinen starken Unmuth aus über die Zustände in Frankreich, also dem Lande, welches gerade die Mission haben sollte, an der Spitze zu gehen. Er ist mit der geschriebenen Verfassung, welche Frankreich durch die Charte erhalten hatte, im höchsten Grade unzufrieden. Er sagt über dieselbe: „Sie wird nicht allein keinen Bestand haben, sondern sie wird nicht einmal in Wirklichkeit eingeführt werden; denn dass sie in diesem Augenblicke schon verwirklicht sei, ist einfach nicht wahr". Sie könne namentlich darum nicht bestehen, weil sie auf Plünderung

---

[1] *Soirées de St. P.* I, 105 s.

[2] S. oben S. 30.

[3] *Soirées de St. P.* II, 343 ss.

beruhe; Adel und Geistlichkeit seien nicht nur um ihre Güter, sondern auch um ihren bisherigen Vorrang gebracht. Edelleute und Priester seien zum Range blosser Bürger herabgesunken.[1]

Indessen hat sich unter de Maistre's nachgelassenen Papieren ein Entwurf vorgefunden zu einem Abschlusse der *Soirées de St. Pétersbourg.*[2] Er besteht aus einem Abschiedsworte des Grafen an seine Freunde und ist eine Art von politisch-prophetischem Testamente. Zuerst sendet der Graf an jene französischen Adligen einen wehmuthsvollen Gruss: „Treten Sie, ja treten Sie unter die Fahnen der Ehre, um Ihren Machthabern zu zeigen, das Sie ehrenhafte Narben tragen, und um denselben das Blut zu opfern, das Sie noch übrig haben; gehen Sie hin mit dem Blute der Märtyrer und ohne andere Hoffnung als die, von welcher jene beseelt waren: denn man darf sich keine Illusionen machen: in dieser Welt giebt es keine Hoffnung mehr für echte Treue. Unter grossen Revolutionen sterben die reinen Opfer nicht alle auf den ersten Schlag; sie werden zweimal getroffen. Dieses ist Ihre Bestimmung". Man fühlt diesen düstren Worten an, wie de Maistre das „Erdbeben" näher kommen hörte, und dass er wegen der Zukunft der privilegirten Stände sehr trübe Ahnungen hatte. Von dem Franzosen wendet er sich zu dem Russen, und zwar mit Worten, die einen helleren Klang haben. Er äussert seine Freude über Englands hartnäckiges Festhalten am Alten und über die Schwierigkeiten jeder Neuerung in diesem Lande, „also dass in Zukunft hier gar keine Änderung vorzugehen braucht". de Maistre hält nämlich an dieser letzten Hoffnung fest: „England werde zur Kirche Roms zurückkehren".[3] Auch wegen Russlands hegt er gute Hoffnungen, „Gott hat euch zu Herren gemacht über Granit und Eisen; gebrauchet Seine Gaben; aber bauet nur für die Ewigkeit". Jedoch setzt er hinzu: „Die Flamme lodert in ganz Europa; woher sollte sie euch nicht ergreifen, falls ihr brenn-

---

[1] *Lettres* I. 471. Der Brief ist vom 29. Mai 1819.

[2] Abgedruckt in *Lettres* II, 363—366.

[3] Vgl. oben S. 27.

bar seid?“ Russland verwandte in den Jahren der Reaktion sowohl den Granit als das Eisen. Kaiser Nikolaus, welcher ein „Fels der konservativen Interessen“ sein wollte, gebrauchte das Eisen mehr zu Waffen, als zu Werkzeugen des Friedens; und für den Augenblick gelang es Russland ja auch, die Flamme der Revolution sich vom Leibe zu halten.

V.

In demselben Jahre, in welchem de Maistre seine, in Neufchatel gedruckten, *„Considérations“* herausgab, erschien an einem anderen Orte, dem damals noch zur Schweiz gehörigen Konstanz, eine Schrift, welche den Titel trägt: *„Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire, par Mr. de B., gentilhomme Français“*. Die Schrift führt weder den Namen des Druckortes noch der Buchdruckerei. Sie war aber von einer Druckerei ausgegangen, welche einige nicht vereidete Priester in der gastfreien Schweizer-Stadt angelegt hatten, um den Lebensunterhalt dadurch für sich und einige alte, gleichfalls ins Exil gegangene Amtsbrüder zu erwerben. Und man muss gestehen, dass keine Arbeit es mehr verdiente, unter solchen Umständen gedruckt zu werden. Sie war, nach der Versicherung des Verfassers, mitten unter allen Drangsalen der Emigration, ohne Hülfsmittel, ohne Bücher, aus persönlichen Erinnerungen und Erwägungen heraus geschrieben.[1] Sie gehört daher in ganz besonderem Sinne zur Emigranten-Literatur. Der Verfasser, Vicomte de Bonald, ist eine Erscheinung, welche nicht allein im Zusammenhang unserer Schilderungen, sondern überhaupt ein Platz gebührt an de Maistre's Seite. Obgleich die beiden Männer durch eine merkwürdige

[1] *Oeuvres complètes de M. de Bonald, par Migne.* Paris 1864, I, p. IX.

Ungunst des Geschickes sich niemals begegnet sind, standen sie dennoch einander ausserordentlich nahe: ihr Hassen wie ihr Hoffen gingen in derselben Richtung. Schon im Jahre 1802 sprach de Bonald seine Bewunderung aus über de Maistre's Scharfblick in Beurtheilung des wahren Charakters der französischen Revolution.[1] Zehn Jahre später dankt de Maistre ihm für ein paar seiner Schriften, welche ihm über des Verfassers Talent und Gesinnung die beste Meinung gegeben haben.[2] In den letzten Lebensjahren de Maistre's entspann sich zwischen beiden Schriftstellern ein lebhafter Briefwechsel, und unverkennbar hatte de Maistre Niemanden, auf dessen Urtheil er grösseren Werth legte, als de Bonald. Im Jahre 1814 waren sie beide sechszig Jahre alt und beide in ihren äusseren Verhältnissen ruinirt, und sie brannten vor Begierde, einander auch persönlich kennen zu lernen. Im Jahre 1817 kam de Maistre, wie wir oben gesehen, nach Paris, traf aber de Bonald selbst nicht, sondern nur seinen Sohn, und zugleich eine ihm bisher unbekannte Schrift des Vaters. Er versicherte nachher, in dieser Schrift eine Übereinstimmung mit seinen eignen Gedanken gefunden zu haben, wie eine solche vielleicht noch nie dagewesen; hätte er de Bonald bei sich, so würde er ihm Parallelstellen zu Allem nachweisen, was in seinen eigenen nicht publicirten Papieren enthalten sei.[3] Ein Jahr später schreibt er: „Ich bin vielleicht in Europa der Einzige, der Sie zu rühmen, kein Recht hat. Ist es möglich, dass die Natur ihr Gefallen daran gefunden hat, zwei so völlig harmonisch tönende Saiten aufzuspannen, als in Ihrem und meinem Geiste? Es findet die innigste Verbindung statt. Eine einzig dastehende Erscheinung! Wenn man gewisse Dinge von mir jemals druckt, so werden Sie — ohne dass ich die geringste Änderung vornähme — alles Ihre wiederfinden, ja bis auf die Ausdrücke".[4] de Bonald ist seinerseits

[1] *Oeuvrss* I, p. 1106.

[2] *Lettres* I, 220.

[3] *Lettres* I, 435.

[4] *Lettres* I, 453, vgl. p. 504: *„Souvent, en vous lisant, il m'arrive d'éclater de rire en retrouvant les mêmes pensées et jusqu' aux mêmes mots,*

über de Maistre ebenso entzückt; er fühlt, dass sie beide dieselbe einsame Stellung haben, dass sie durch ihre Empfindungsweise beide der Vergangenheit angehören, durch ihre Gedanken der Zukunft, und darum in der Gegenwart so schwer ihren Platz finden.[1] de Bonald vergleicht seine Freude über de Maistre mit der Freude eines Mannes, der in weiter Einöde sich verirrt hat und nun die Stimme eines Menschen vernimmt, der ihm zu Hülfe kommt.[2] Steht man aber einsam, und begegnet einer gleichgestimmten Seele, so kann man leicht versucht werden, Unterschiede zu übersehen, die ungeachtet der Wahlverwandtschaft vorhanden sind. Wir werden nachher sehen, dass die zwei Emigranten doch keineswegs völlig einig waren.

Vicomte de Bonald wurde 1754 in Milhau (Landschaft Rouergue in Languedoc) geboren, also im selben Jahre mit de Maistre.[3] Er stammte aus einer alten Familie der Provinz, welche mit Ehren sowohl in der Armee als in den Parlamenten gedient hatte. Vier Jahre alt verlor er seinen Vater; aber seine fromme Mutter leitete seine Erziehung daheim, bis er elf Jahre alt war. Sie prägte ihm namentlich ein, wie einer seiner Vorväter „in den Tagen der sogenannten Reformation" grossen Eifer bewiesen habe, um die Ideen derselben ferne von der erzbischöflichen Stadt Toulouse zu halten. So hatte de Bonald mit der Muttermilch den Hass gegen den Protestantismus eingesogen, und alle Traditionen des Geschlechts bestärkten ihn in diesem Hasse. Nachdem er eine Zeitlang in einer Kostschule zu Paris gewesen war, kam er zu den Oratorianern zu Juilly, unter deren Anleitung er Rhetorik und Philosophie studierte. Nachdem er die Schule verlassen hatte, trat er in das königliche Musketiercorps und

---

qui reposent dans mes porte-feuilles. Cette conformité est bien flatteuse pour moi".

[1] *Lettres* I, 533.

[2] *Lettres* I, 537.

[3] Vgl. zu dem Folgenden: *Notice biographique* in de Bonald's *Oeuvres* I. Diese *„Notice"* ist eine Verschmelzung zweier Gedenkschriften von de Bonald's Söhnen.

blieb daselbst bis zur Auflösung des Corps im Jahre 1776. Jetzt kehrte er nach seinem Geburtsorte Milhau zurück, verheirathete sich und wurde zum Maire gewählt. Als die Reichsstände zusammengerufen wurden, war davon Rede, de Bonald zum Abgeordneten zu ernennen; jedoch freute er sich, hiermit verschont zu werden. Dagegen wurde er im Jahre 1790 zum Mitgliede, später zum Vorsitzenden des Departements-Rathes zu Aveyron gewählt, der Agitation zum Trotz, welche der nachher so berüchtigte Chabot (damals Prior der Kapuziner zu Rodez, der in der Revolution die Umgestaltung der Notre-dame-Kirche in einen „Tempel der Vernunft" befürwortete) gegen ihn in Scene setzte. Jedoch behielt er diesen Posten nicht lange. Als die civile Stellung des Priesterstandes dazu führte, dass der Klerus von ganz Frankreich sich in zwei Theile spaltete, legte de Bonald sein Amt nieder. Zwar hätte er sich von jeder persönlichen Theilnahme an der Durchführung der neuen Dekrete fernhalten können; aber er wollte zu einem seines Dafürhaltens frevelhaften Übergriffe von Seiten des Staates nicht schweigen. Er begleitete sein Entlassungsgesuch mit einem Briefe, in dem er auseinandersetzte, dass er sich zurückziehen müsse. „Wie könnte er, der gehorsam zu glauben, nicht aber (über religiöse Fragen) eigenmächtig zu entscheiden habe, seine Religion verunehren, indem er die Priester zwischen Meineid und Absetzung stellte und zu ihnen spräche: „schwöre, oder lass dein Amt und deinen Lebensunterhalt fahren".[1] Der Brief war in so derben Ausdrücken abgefasst, dass seine Anverwandten ihn bestimmten, zur Vermeidung der Folgen auszuwandern. Zunächst begab er sich nach der französischen Grenze, um sich denen anzuschliessen, welche die Waffen gegen Frankreich führen wollten. Jedoch entschloss er sich nachher, in Heidelberg seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Seine zwei ältesten Söhne hatte er bei sich, während seine übrige Familie in Frankreich blieb. Wie de Maistre, musste auch er die härtesten Entbehrungen erdulden; jedoch mag es Übertreibung sein, wenn seine Biographen

[1] *Oeuvres* I, p. VII.

sagen, er sei von der Welt der Bücher beinahe ganz ausgeschlossen gewesen, und das mitten in einer deutschen Universitätsstadt.[1] Zwei Bücher hatte er wenigstens: Montesquieu's *„L'esprit des Lois"* und Rousseau's *„Contrat social"*. Seine in Heidelberg verfasste *„Théorie du pouvoir"* ist gegen diese beiden Werke gerichtet. „Weder eigentlicher Mittheilungstrieb, noch Eitelkeit machten ihn zum Schriftsteller, sondern der Glaube, dass er seine Pflicht hiermit erfülle". Unter der Gewalt eines unwiderstehlichen Dranges griff er zur Feder. Er fühlte ein starkes Heimweh nach seinem schönen Frankreich; und so oft Haufen kriegsgefangener Franzosen durch Heidelberg geführt wurden, ging er ihnen entgegen und leistete ihnen von dem Wenigen, was er besass, Hülfe; traf er Jemanden, der seinen heimathlichen Dialekt sprach, so freute er sich zwiefach.

Als seine *„Théorie du pouvoir"* fertig war, reiste er nach Konstanz, um hier den Druck zu betreiben. Beinahe die ganze Auflage wurde nach Paris gesandt, wo aber ein hartes Geschick ihrer wartete. Das Direktorium erliess den Befehl, die Schrift zu konfisciren. Im Jahre 1797 konnte de Bonald die Sehnsucht nach seinem Vaterlande nicht länger dämpfen. Er ging zu Fusse mit seinen Söhnen nach der französischen Grenze, und in einer finstern Nacht stahlen sich die drei Fussgänger glücklich nach Frankreich hinein. Alles, was er besessen, war dahin, bis auf ein kleines, werthloses Haus, in welchem seine Gattin wohnte. Er selbst aber durfte da nicht einziehen, weil seit dem 18. Fruktidor überall nach den Emigranten gesucht wurde. Unter einem falschen Namen reiste er nach Paris, wo er sich alsbald an die Polizei wandte, um sich nach dem Schicksal seines Buches zu erkundigen, jedoch ohne sich als Verfasser zu erkennen zu geben. Er erfuhr, die ganze Auflage sei zu Makulatur gemacht. Als er den Wunsch äusserte, ein einziges Exemplar des Buches zu erhalten,

[1] Jedoch erhellt aus mehreren Stellen seiner Schrift, dass manche Bücher ihm fehlten. So klagt er (*Oeuvres* I, 757), dass er Burke's Betrachtungen über die französische Revolution entbehren müsse, welche er aus der Erinnerung citire.

führte man ihn in einen Saal, wo er richtig ein Exemplar der „*Théorie du pouvoir*“ vorfand, dicht neben einem gleichfalls mit Beschlag belegten, liederlichen Buche. Unwillkürlich rief er aus: „Hier gehe ich in sehr schlechter Gesellschaft zugrunde!“ „Ich merke, dass für einen Vater die Versuchung zu gross war“, sagte der ihn begleitende Beamte; „aber ich verspreche still zu schweigen“. Und Bonald kam unbehelligt mit einem Exemplare seines ersten Buches davon. Die nächsten zwei Jahre verlebte er insgeheim in Paris, und während dieser Zeit verfasste er die drei Schriften: „*Le divorce considéré au XIX. siècle*“; „*Essai analytique*“ und „*Législation primitive*“. Er hatte an Bonaparte, als dieser aus Ägypten zurückkehrte, ein Exemplar der „*Théorie du pouvoir*“ übersandt, und bei Bonaparte fiel die Schrift auf guten Boden. „Das Direktorium ärgert sich und zittert vor diesen erhabenen Lehren“, sagte später de Bonald's Nachfolger in der französischen Akademie;[1] „aber General Bonaparte versteht und studiert sie“. Sobald das Direktorium gefallen war, wurde Bonald's Name in den Listen der Proskribirten gestrichen; und der Chef der geheimen Polizei forderte ihn auf, endlich das Buch aufs Neue drucken zu lassen, dieses Mal auf Kosten Bonapartes: denn die Art, wie das Princip der Auktorität in demselben geltend gemacht war, sagte dem Ersten Konsul in hohem Grade zu. Bonald weigerte sich indessen, diesem Wunsche zu willfahren, weil er begriff, dass er alsdann die in dem Buche befindliche Weissagung von der Rückkehr Ludwigs XVIII. streichen müsse; und das wollte er nicht. Er zog sich in ländliche Stille auf das Gütchen zurück, das er gerettet hatte, beschäftigt theils mit der Herausgabe der oben genannten Arbeiten, theils als Mitarbeiter an dem „*Mercure de France*“, letzteres in Gemeinschaft mit Chateaubriand, endlich mit einzelnen Beiträgen zu dem „*Conservateur*“ und dem „*Journal des Débats*“. Bonaparte verlor ihn indess nicht aus den Augen. Durch Fontanes forderte er ihn zur Abfas-

[1] Vgl. *Éloge de M. de B. par Ancelot* (abgedruckt in *Oeuvres* I, p. XXIX ss.).

sung einer Schrift auf, geeignet, Stimmung zu machen gegen die Kapereien Englands; aber nur einige wenige Bruchstücke über „die Freiheit auf den Meeren" sind ein anscheinendes Zeugniss, dass er diese Aufforderung nicht völlig abgewiesen hat. Als Bonaparte die Verfassung der Pariser Universität reformirte, ernannte er de Bonald zum Mitgliede des Universitäts-Raths, damit sein Name den in religiöser Hinsicht konservativ Gesinnten als Bürgschaft diene, dass der Unterricht nicht in voltairischer oder materialistischer Richtung werde ertheilt werden. Aber Bonald entschloss sich erst im Jahre 1810, den Posten anzutreten, welchen der Kaiser zwei Jahre für ihn unbesetzt gelassen hatte. In der Zwischenzeit hatte er einen anderen ehrenvollen Ruf abgelehnt. König Ludwig von Holland hatte kurz vor seiner Thronentsagung ihn aufgefordert, die Erziehung seines nächstältesten Sohnes zu leiten. Der König hoffte in ihm nicht allein eine Stütze für den jungen Prinzen, sondern auch für die Königin zu finden. Später erhielt er ein ähnliches, noch bedeutungsvolleres Anerbieten. Eines Tages wurde er zu Kardinal Maury gerufen, und dieser suchte ihn auszuhorchen, was er dazu sagen würde, wenn der Kaiser ihm die Erziehung des Königs von Rom antrüge. „Sollte ich jemals ihn lehren zu regieren", antwortete Bonald, „so würde dafür von allen Orten Rom der letzte sein". Hiermit war auch dieses Anerbieten zurückgewiesen.[1]

Die Luft der Restauration war, wie sich denken lässt, für einen Mann wie Bonald das rechte Element. Sogleich im Anfange des Jahres 1815 gab er seine *„Réflexions sur l'intérêt général de l'Europa"* heraus, in welchem er, um des Friedens und um Europas willen, selbst das Wort nimmt für ein Frankreich bis zum Rhein. In derselben kleinen Schrift fordert er alle Regierungen auf, das Papstthum auf die alte Grundlage zu stellen. Die christlichen Nationen sollten doch, meint er, dieselbe Ehrfurcht dem Heiligthum des Kirchenstaates beweisen, wie die Heiden dem Tempel zu Delphi be-

[1] Vermuthlich ist es das zwölfte Kapitel des dritten Theiles der *„Théorie du pouvoir"* (*Oeuvres* I, 772 ss.), welches die Aufmerksamkeit der Fürsten auf Bonald, hinsichtlich einer solchen Aufgabe, hingelenkt hat.

wiesen, da sie diesen zu einer unverletzlichen Friedensstätte machten.[1] In wie geringem Grade die letztgenannte Forderung erfüllt worden ist, haben wir an einem anderen Orte gezeigt,[2] und ebenso wenig hat die erstere Anklang gefunden. Sogar bei mehreren der konservativen Franzosen herrschte ein solcher Doktrinarismus, dass sie bedenklich den Kopf schüttelten, weil einer der Ihrigen gewagt hatte, für irgend ein Stück der „Errungenschaften der Revolution" das Wort zu nehmen. Die Furcht vor der Revolution überwog bei ihnen selbst die Liebe zum Vaterlande. Während der „hundert Tage" des wiederaufathmenden Kaiserthums sass Bonald stille auf seinem Landsitze; die zweite Restauration aber rief ihn zurück nach Paris. Jedoch nahm er nicht seinen Posten im Unterrichts-Rathe wieder ein; er entfaltete aber durch Rede und Schrift eine bedeutende politische Wirksamkeit. Bis 1823 war er Mitglied der Deputirten-Kammer: denn in diesem Jahre ward er Pair von Frankreich. Schon 1816 war er Mitglied der französischen Akademie geworden — durch königliche Ernennung, nicht durch die Wahl der Akademie.

Die von Ludwig XVIII. seinem Volke verliehene „Charte" war ja keineswegs nach dem Sinne der ultramontanen Schule. Schon als „geschriebene Verfassung" musste sie diesen ein Dorn im Auge sein; und Bonald konnte nur mit Verdruss die, welche er „die Kinder" nannte, an der Herrschermacht des „Vaters" theilnehmen sehen. Schon unter den Anfängen der ersten Restauration hatte er eine kleine Schrift ausgesandt: „Vom Königthum in Frankreich", und theilte sie den Ministern mit, damit diese derselben ihre Autorisation ertheilen möchten. Auf ihre unbestimmte Antwort liess er diesen Wunsch auf sich beruhen. Bonald hatte in dieser Schrift die Pflicht erörtert, die einer bestimmten Familie (Dynastie) obliege, das Volk zu regieren, und das Recht des Volkes, von einer bestimmten Familie regiert zu werden.

---

[1] *Oeuvres* II, 536.

[2] Des Verfassers: Das Papstthum im neunzehnten Jahrhundert, I, 181 ff.

[3] Vgl. einen Brief von Lamennais an seinen Bruder in: *Oeuvres inédites de F. Lamennais par A. Blaize.* Paris 1866, I, 160.

Übrigens wollte er nichts weder von einer geschriebenen Verfassung noch von Kammern wissen, sondern die Wiederherstellung der alten Parlamente, „weil Frankreich sonst in Kurzem wieder in den früheren Zustand der Schwachheit und in das frühere Unglück zurückfallen, und innerhalb eines Jahrhunderts der Schauplatz einer neuen Revolution sein würde, wie die englische im Jahre 1688".

Einem Freunde gegenüber that er diese Äusserung: „Wenn meine Werke auf die Nachwelt kommen sollten, so will ich nicht, dass man mir den Vorwurf machen könne, es finde sich in ihnen ein einziges Wort zu Gunsten der Charte".[1] Die erste Deputirten-Kammer, bestehend aus den „*introuvables*", wie man nachher jene Anhänger des Alten nannte, welche die Charte unterdrücken und dem Adel, sowie der Geistlichkeit ihre alte Stellung unverkürzt zurückgeben wollten, hatte selbstverständlich die volle Sympathie Bonald's. Im Jahre 1817 redet er von unsrer „unglücklichen Kammer von 1815, welche so schöne Hoffnungen geweckt hatte, und welche bewies, dass die Revolution von Allem, was sie unterdrückte, dennoch nichts hatte austilgen können" (nämlich in den Gemüthern der Edleren).[2] Diese „schönen Hoffnungen" wurden damals zunichte; und die neue Deputirten-Kammer, welche sich nach der Auflösung am 5. November 1816 versammelte, war masshaltender; sie zeigte weniger Neigung, den — weissen Terrorismus zu üben. Das neue Wahlgesetz, welches den Census der Wähler auf 300 fr. festsetzte, die Wählbarkeit auf 1000 fr. und für jedes Departement ein Wähler-Kollegium ordnete, konnte Bonald nicht befriedigen. Er nennt dieses Wahlgesetz „nicht populär" (denn das Volk sei ausgeschlossen), sondern revolutionär, sofern es die Macht in die Hände gerade der Klasse lege, welche die Revolution in Scene gesetzt habe und welche den revolutionären Geist pflege und mit erhalte.[3] Er meint, der Hauptirrthum Europas

[1] Lamennais, *Correspondance* I, 380.

[2] I. de Maistre, *Lettres* I, 529.

[3] *Lettres* I, 530. In einer Kammerrede (d. 24. Febr. 1816) sagt er: „*Je voudrais donc réduire le plus possible le nombre des assemblées électo-*

sei, in Bonaparte die ganze Revolution zu sehen, und zu glauben, dass Alles gethan sei, weil man ihn fortgejagt habe. „Im Gegentheil", sagt er,[1] „Bonaparte unterdrückte die Revolution, während er dieselbe benutzte; als aber diese eiserne Hand nicht mehr auf dem Nacken der Revolution lag, da erhob sich diese wieder, und mehr als früher." Als de Maistre seine eigentliche Meinung über die Charte zu hören wünschte, antwortete er:[2] „Sie ist ein Werk der Tollheit und der Finsterniss. Ich habe immer in diesem Tone von ihr geredet, selbst auf der Tribüne; und dieses wohlbekannte Urtheil hat vielleicht eher Vergebung gefunden, als die heuchlerische Huldigung Anderer". Das parlamentarische Leben war für ihn gar wenig befriedigend. „Verstehen Sie", schreibt er an de Maistre, „eine Nation, welche von vorne anfängt, als wenn sie eben aus ihren Wäldern herauskäme, und in welcher so viele Leute ohne jede literarische und wissenschaftliche Erziehung, ohne ernste Studien und ohne Vorkenntnisse, die grossen Fragen erörtern, welche ganze Bibliotheken füllen könnten, und welche so viele grosse Geister beschäftigt haben?" „Versetzen Sie sich, Herr Graf, wenn's Ihnen möglich ist" — schreibt er an de Maistre[3] — „dahinein, welche Geduld dazu gehört, jeden Tag vier, fünf Stunden dem leidenschaftlichen Geschwätz zuzuhören!"

Jedoch sollte Bonald erleben, dass noch weit Schlimmeres als nur parlamentarisches Gefasel sich breit machte. Als Frankreich mit Rom ein neues Konkordat abgeschlossen hatte,[4] veröffentlichte der hochbetagte Bischof Grégoire eine Schrift über die Freiheiten der gallikanischen Kirche; und die Schrift war in der politischen Wagschale von ziemlichem Gewicht. Der Name des Verfassers kam wieder

---

rales, en conservant le droit d'élection, même directe, à tous les citoyens à qui la charte l'accorde".

[1] *Lettres* I, 532.

[2] *Lettres* I, 558.

[3] *Lettres* I, 538 s.

[4] Über dieses Konkordat und sein Schicksal s. des Verfassers: Das Papstthum im XIX. Jahrhundert I, 269 f.

in Jedermanns Mund, und bei den neuen Wahlen 1819 wurde Grégoire zum Deputirten für Grenoble gewählt. Der König erschrak über dieses neue Mitglied der Deputirten-Kammer: denn Grégoire war es ja, welcher s. Z. den Antrag auf Einführung der Republik in Frankreich gestellt und dafür gestimmt hatte, dass man Ludwig XVI. schuldig erkläre, obschon er, als Gegner der Todesstrafe, den König nicht unter der Guillotine sehen wollte. Auch Bonald's Gemüth wurde durch diese Wahl sehr erregt; er dachte eine Zeitlang daran, sich zurückzuziehen, damit er nicht in die Lage komme, mit einem solchen Kollegen Worte zu wechseln und „dieselbe Luft mit ihm[1] einzuathmen". Indessen wurde ihm durch das Verfahren der Deputirten-Kammer gegen den alten Revolutionsmann dieser Schritt erspart. Anscheinend wegen eines Formfehlers bei der Wahl, in der That aber aus Hass zugleich und Feigheit, beschloss die Kammer, des Bischofs Wahl für ungültig zu erklären.[2]

Was endlich den König Ludwig XVIII. ganz in die Arme der Reaktion trieb, war die Ermordung des Herzogs von Berry. Unter dem Ministerium des Herzogs Richelieu wurde die persönliche Freiheit eingeschränkt, und den Tagesblättern wieder die Censur auferlegt, während zugleich eine Änderung in dem Wahlgesetze den Grundbesitzern, als den eigentlichen Stützen der Reaktion, grösseren Einfluss verschaffte. Noch weiter ging auf diesem Wege das Ministerium Villèle. Man sprach davon, dass der Kirche ihre alten Rechte sollten zurückgegeben werden. Die Jesuiten eröffneten ringsum im Lande ihre Missionen, um für Thron und Altar zu missioniren. Die sogenannte katholische Kongregation begann einen planmässigen Kriegszug, welcher darauf ausging, die letzte Spur der Revolution zu vertilgen, während jener leichte Sieg, den die Franzosen durch die Expedition nach Spanien gewannen, der Reaktion grosse Zuversicht einflösste, auch daheim bald den vollständigen Sieg davon tragen zu können.

---

[1] *Lettres* I, 561 s.

[2] Vgl. P. Böhringer, Grégoire. Basel 1878, S. 69 ff.

Aber ungeachtet alles dessen kann Bonald sich mit der Charte nicht versöhnen. Noch im Jahre 1821 schreibt er:[1] „Die Charte ist die Pandora-Büchse; und auf ihrem Boden ist nicht einmal die Hoffnung.“ Seiner Ansicht nach giebt es in Frankreich keine Regierung mehr, sondern nur — *„dispute“*.

Gleichwohl betheiligte sich Bonald getreulich an dem parlamentarischen Leben. In den ersten Jahren der Restauration hatte er Gelegenheit, eine Lanze zu brechen für eine Sache, für welche er längst das wärmste Interesse gefühlt hatte. Im Jahre 1792 hatte der Konvent die Ehescheidung für zulässig erklärt, als eine Konsequenz des *contrat social;* und diese Freiheit war in einem entsetzlichen Grade, namentlich in Paris, ausgebeutet worden. Die Frauen konnten, wie einst in Rom in der Zeit seines Verfalls, die Jahre nach den verschiedenen Männern rechnen, die sie gehabt hatten. Sie begegneten — sagt ein neuerer Schriftsteller[2] — in den Salons, ohne zu erröthen, ihren früheren Ehemännern, sowie ihren Kindern, welche allerlei verschiedene Nachnamen hatten. Der Napoleonische *Code civil* hielt zwar die Zulässigkeit der Scheidung fest, beschränkte aber etwas die Gründe, welche die Erlaubniss dazu verschafften. Napoleon meinte, es sei unmöglich, die Unauflöslichkeit der Ehe sowie früher durch ein Gesetz geltend zu machen, welches doch beständig würde übertreten werden.[3] Die Katholiken aber, welche ja bei den Bestimmungen des kanonischen Rechtes stehen bleiben mussten, wollten die Entscheidung nicht anerkennen, die der Staat in dieser Frage getroffen hatte. Zu der Zeit, als dieselbe aufs Neue in Erwägung gezogen wurde, nämlich im Jahre 1801, arbeitete de Bonald seine Schrift aus: *„Du Divorce“*. Er sucht hier die verderblichen Wirkungen der Ehescheidung, sowohl für die Familie als für die Gesellschaft nachzuweisen; und insbesondere äussert sich sein Unmuth darüber, dass die

[1] *Lettres* I, 570.

[2] René Lavollée, *Portalis, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1869. p. 218.

[3] Ebendas. p. 221.

Frauen, als die schwächeren, am häufigsten Gebrauch machen von der geraubten Macht.[1] Er findet, die Ehescheidung streite wider die Erhaltung des Menschengeschlechts — in seinen Augen eine sehr wichtige Einwendung — und er zeigt, wie „selbst die Protestanten", z. B. Theodor Beza u. A., die Scheidung auf gleiche Stufe mit der Polygamie stellen. Indessen geht Bonald noch weiter. Seiner Ansicht nach ist Polygamie noch besser als Scheidung, weil diese für den Staat gefahrdrohender und für die Frau herabwürdigender sei. „Die Polygamie, welche sich innerhalb des Familienschoosses hält, erzeugt nicht Verwirrung und Skandale nach aussen; die Scheidung dagegen bringt ihre Klagen vor die Gerichtshöfe und unterhält die müssigen Kreise der Gesellschaft mit ihren rücksichtslosen Entschleierungen.[2] Wo ein Gesetzgeber unverständig genug ist, die Scheidung einzuführen oder zuzulassen, da tödtet diese mehr Familien, als sie Kindern ins Dasein hilft. Gegen Ende des Jahres 1815 trat Bonald für die Aufhebung des Ehescheidungs-Gesetzes aufs Neue in die Schranken, welches weder das Konsulat noch das Kaiserthum ausser Kraft gesetzt hatte, und damals führte er die alten Angriffswaffen in etwas veränderter Gestalt.[3] „Lasst uns eilen", sagte er, „das ebenso machtlose als verkehrte Gesetz aus unsrer Gesetzgebung verschwinden zu lassen, welche durch dasselbe verunehrt wird, ein Gesetz, das die älteste Tochter jener Philosophie ist, welche die Welt um und um gekehrt hat, und dem die eigene Mutter, des thörichten Treibens derselben sich schämend, nicht länger das Wort zu reden sucht." Aus dieser Äusserung ersieht man, wie dem Kampfe gegen das Erzeugniss des Konvents der Kampf auf Leben und Tod gegen die Weisheit des achtzehnten Jahrhunderts zu Grunde lag. Bonald weist namentlich die politische Bedeutung nach, die der Ehescheidung beiwohne. „Gesetzgeber!" ruft er aus, „ihr habt gesehen, wie die Ehescheidung zur Demagogie führt, und der Auflösung der Familie die Auflösung des

[1] *Oeuvres* II, 78. 106. (Brandes, D. Reaktion in Frankreich S. 135 f.).
[2] *Oeuvres* II, 129. — [3] Seine Rede ist abgedruckt in *Oeuvres* II, 163 ss.

Staates auf dem Fusse folgt."[1] — Aus solchen Äusserungen versteht man, wie der liberale Katholicismus darauf hinweisen konnte, dass Bonald und seine Schule „die Neigung hätten, aus dem Religiösen einen Schluss auf das Zeitliche zu ziehen, also dass die Anwalte der Auktorität der Kirche sich zugleich berufen fühlten, als Diener und Vertreter der königlichen Macht aufzutreten".[2] Fr. Ozanam, welcher diese Rüge im Jahre 1848 vorbringt, ist übrigens mit Bonald einig in dem verwerfenden Urtheil über die Ehescheidung; aber die beiden Männer sehen die Sache aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten an. Bonald meint, dass die Ehescheidung „eine unumgängliche Folge" der Demokratie sei, „eine Art häusliche (oder Familien-) Demokratie"; Ozanam hingegen sucht nur den Beweis zu führen, dass die Ehescheidung eine Zerstörung der christlichen Demokratie sei. Der hartnäckige Kampf, den Bonald für die Unauflöslichkeit der Ehe führte, wurde mit der Siegeskrone geschmükt. Das Gesetz vom 8. Mai 1816 schaffte die Ehescheidung ab, und hierbei ist es bis auf diese Stunde geblieben. Freilich erklärte die Deputirtenkammer am 11. December 1831 jenes Gesetz von 1816 für aufgehoben; aber die Kammer der Pairs widersetzte sich dieser Aufhebung. Auch in diesem späteren Stadium des Kampfes bezüglich derselben Frage erschien Bonald auf dem Schlachtfelde. Wenigstens sandte er aus seiner Einsamkeit einen Einspruch[3] gegen die beabsichtigte Ausserkraftsetzung eines Gesetzes, durch welches, seiner Ansicht nach, Frankreich in einem so wichtigen Punkte wieder in Einklang gesetzt worden sei mit dem christlichen und civilisirten Europa.

Nach Ludwig's XVIII. Tode übernahm Bonald den verhasstesten Posten: er bekam die ganze Censur unter sich. Im Jahre 1819 war die Censur aufgehoben, und Pressprozesse an Geschwornengerichte verwiesen. Zugleich war angeordnet,

---

[1] *Oeuvres* II, 175.

[2] Ozanam, *Oeuvres complètes.* Paris 1860, VII, 152s. Der hier erwähnte Abschnitt ist ein Artikel aus *„L'Ere nouvelle".*

[3] *Oeuvres* II, 175ss.

dass die Zeitungsredakteure verantwortlich sein und Bürgen stellen, dagegen nicht mehr als mitschuldig gelten sollten in Betreff solcher Verbrechen, die angeblich durch Zeitungsartikel veranlasst wären. Schon im Jahre 1820 wurde die Pressfreiheit beschränkt, und unter Karl X. (1827) eine förmliche Censur über Tagesblätter und Zeitschriften eingeführt. Diese Censur war es, welche Bonald untergeben wurde. Im Jahre 1817 hören wir ihn über den unglaublichen Fanatismus klagen, mit welchem man Voltaire's Schriften verbreitete, und „die beklagenswerthe Schwachheit, mit welcher man ihre Verbreitung duldete.[1] Er macht die spitzige Bemerkung, dass vielleicht die Schriften Voltaire's der Regierung mehr zusagten, als seine Gedanken, und jene mehr auf ungehinderteren Eingang rechnen dürften. Es ist nachgewiesen worden, dass seit Februar 1817 bis Dezember 1824 von Voltaire's gesammelten Werken 31,600 Exemplare, in Allem 1,598,000 Bände verbreitet worden sind. Die gefährlichsten seiner Schriften waren ausserdem in besonderen Volks-Ausgaben über das Land zerstreut, als *„Voltaire des chaumières"!*[2] In demselben Zeitraume waren von Rousseau's gesammelten Werken 24,000 Exemplare, zusammen 192,500 Bände unter das Volk ausgegangen. Ausserdem fanden sich noch viele ältere Ausgaben dieser beiden Autoren, welche noch immer zu bekommen waren. In den Jahren 1816 bis 1825 wurden ferner 10,000 Exemplare von Pigault-Lebrun's mehr oder weniger schlüpfrigen Schriften verbreitet.[3] Die Theater, wie die Gassenhauer verspotteten das Heilige, sowie denn die Kirche und ihre Diener unaufhörlich zu Gegenständen für Zeichner und Maler dienten. Je inniger die Reaktion Beides, Thron und Altar verband, desto mehr hasste und verspottete man die Religion. Tocqueville erzählt aus seiner Erfahrung als königlicher Prokurator, dass jedes Mal, wenn

[1] In de Maistre's *Lettres* I, 532.

[2] Vgl. de Bonald, *Oeuvres* II, 1406, und namentlich die kleine Schrift von 1827, ebendaselbst p. 1519ss.

[3] Nettement, l. c. II, 342s. Die Zahlangabe beruht auf einem geheimen Berichte über die periodische und nicht periodische Presse für das Jahr 1825.

ein Priester vor die Jury kam, er fast einstimmig verurtheilt worden sei, wiewohl die Jury's im Ganzen sehr milde urtheilten. Es war dahin gekommen, dass man „oft ganz ehrbare Leute in förmliche Raserei gerathen sah, so oft nur der Name der Religion genannt wurde". Dem entsprach es denn, dass, wie überall, wo Religion und Politik vermengt werden, „wiederum Andere, die ihres sittenlosen Wandels wegen berüchtigt waren, nur davon redeten, wie nothwendig es sei, die Altäre wieder aufzurichten und der Gottheit Ehrfurcht zu verschaffen".[1] Besonders war es die Jugend, auf welche diese Voltaire'sche Literatur ihren Einfluss übte, und die Männer der Kirche mussten häufig auf die Folgen desselben aufmerksam werden. Die Zahl der Oster-Kommunikanten, welche in den letzten Jahren des Kaiserthums in Paris auf 80,000 gestiegen war, sank gegen den Schluss der Restaurationszeit bis auf den vierten Theil herab. Und wie es in der Hauptstadt ging, ebenso ging es vielen Orten in den Provinzen.[2] Neben den Büchern hatten die Zeitungen eine immer grössere Bedeutung gewonnen. „Man kann", sagt Nettement, „keinen einzigen bedeutenden Mann nennen, der nicht mehr oder minder als Journalist thätig ist".[3] Die Presse begann damals die vierte Macht im Staate zu werden, und die ultramontane Partei hatte sich ihrer ebenfalls bedient. *„Le Conservateur"* war ein Sprechsaal für die katholisch-monarchische Schule, und alle grossen Namen der Partei wetteiferten in Beiträgen zu diesem Blatte, welches hierdurch einen ausserordentlichen Einfluss übte. Nach der Ermordung des Herzogs von Berry ging dieses

[1] A. de Tocqueville, *Oeuvres et Correspondance inédites.* Paris 1861. II, 46.

[2] Lamennais, *Affaires de Rome* p. 41.

[3] Lamennais l. c. I, 378. Der bei den reaktionären Journalredakteuren und in ihren Bureaus herrschende Ton wird durch folgende Anekdote charakterisirt. Marcellus, Freund Bonald's, besuchte eines Tages Michaud in den besten Tagen der *Quotidienne.* „Sie müssen zufrieden sein; es ist in unsrem Blatte wirklich Esprit", sagte Michaud zu Marcellus. Er bekam zur Antwort: „Ja, das ist's eben, was mir nicht gefallen will; es ist bei dem Esprit immer etwas Satanisches". S. Sainte Beuve, *Causeries du Lundi* IV, 333s.

Blatt indessen ein. In seiner letzten Nummer hatte das Blatt eine Adresse an den gemordeten Prinzen gebracht, in welcher es hiess: „Christlicher Fürst! würdiger Sohn des heiligen Ludwig! — Sie liebten, Sie lasen ein Werk, das die Censur nunmehr vernichten will; Sie haben uns wiederholt gesagt, dass dieses Werk den Thron rettete".[1] Aber schon am 17. März 1820 konnte Lamartine an de Maistre die Mittheilung machen, die Partei werde das oben erwähnte Blatt: *„Le Défenseur"* zu seinem Organ machen.[2] Diese katholischen Zeitungen fanden öfter Veranlassung, die Regierung zu tadeln, weil sie „der Revolution Hekatomben opfere", und der Tadel wurde nicht immer in schonender Weise ausgesprochen. Sowie die katholische Partei durch den Sturz des Ministeriums Décazes ein für die Partei verhängnissvolles parlamentarisches Beispiel gab, so gab es auch durch die Art und Weise, wie dieses Blatt die gewährte Pressfreiheit benutzte, selbst die Anweisung zu einem Gebrauche derselben, den die Ultramontanen nacher bekämpfen mussten.

In dem Augenblicke, wo de Bonald den unbesoldeten Rang eines Ober-Censor's antrat, war eine Spaltung in der katholischen Partei selbst vorgegangen. Einige Mitglieder derselben bewahrten den alten Ärger über die Charte; Andere, wie Chateaubriand, konnten nicht mit der reaktionären Partei durch Dick und Dünn gehen, und traten aufrichtig für das Mass von Freiheit ein, welches die Charte verheissen hatte. Im Inneren der Partei war dieser Gegensatz längst vorhanden gewesen; aber die Zeitverhältnisse, sowie auch persönliche Freundschaftsbande hatten den Gegensatz eine Zeitlang zurückgedrängt. Jetzt aber brach er immer mehr hervor, und dadurch wurde die ganze Stellung der Partei geschwächt. Bonald sollte in seinem neuen Amte diese Spaltung in ihrem ganzen Ernste kennen lernen, sowie er bei Ausübung desselben manchmal Grund hatte, sich mit Lamartine's an ihn gerichteten Worten zu trösten:

---

[1] Nettement l. c. I, 395s.

[2] S. oben S. 52.

„Poursuis ta sublime carrière,
Poursuis: le mépris du vulgaire
Est l'apanage des grands coeurs.“[1]

Er hatte in der Kammer zu wiederholten Malen Gelegenheit gehabt, seine Ansicht über die Pressfreiheit zu entwickeln. Am 28. Januar 1817 hielt er eine Rede[2], in welcher er von § 8 der Charte ausging, welcher den Franzosen das Recht zusprach, ihre Meinungen drucken zu lassen, „wenn sie sich dabei nach den Gesetzen richteten, welche den Missbräuchen dieser Freiheit wehren sollen“. Bonald erinnert an die grossen Bibliotheken, von der Alexandrinischen bis zu der grossen königlichen in Paris, alle voll handschriftlicher und gedruckter Bücher, als Zeugnisse dafür, dass die Menschen immer und überall Gelegenheit gehabt haben, sowohl Vernünftiges als Unvernünftiges vorzubringen. Die Charte hat also den Franzosen nicht gegeben, was sie nicht vorher schon besassen. Der genannte Paragraph ist nur bestimmt, ein schliessliches Gesetz zu verheissen, das den Missbrauch einer Freiheit verhindern soll, welche weit älter ist als die Charte. Dieses Gesetz zu erlassen, haben die Franzosen bisher vergessen. Die Regierung konnte selbstverständlich den Einzelnen nicht unbedingt zum Herrn darüber machen, was er wolle drucken lassen, ebenso wenig, wie der Einzelne ohne Beschränkung Kanonen giessen, oder Gift verkaufen darf.[3] Zuvörderst griff man denn zu einem naheliegenden Mittel. Wird doch jeder verständige Autor einen Freund zu Rathe ziehen, ehe er eine Arbeit der Öffentlichkeit übergiebt. Die Regierung, als Freundin aller anständigen Leute und aller guten Unternehmungen, spricht zu dem Schriftsteller: „Du sollst mich als deinen Freund um Rath fragen, bevor du eine Schrift veröffentlichst, die möglicherweise den öffentlichen Lehren widerspricht, deren Hüter und Wächter ich bin. Ich werde einsichtsvolle, wohlgesinnte Männer ernennen, denen du deine

---

[1] Lamartine, *Oeuvres* I (*Méditations*). Bruxelles 1825. p. 111.

[2] *Oeuvres* II, 1402 ss.

[3] Vgl. de Maistre's Äusserungen im ähnlichen Sinne, oben S. 42 ff.

Handschrift anvertrauen kannst. Sie sollen zu gleicher Zeit deine natürlichen Rathgeber und Richter sein, und sie sollen dir anzeigen, was du in deiner Arbeit wegschneiden, was hinzufügen musst; und sie sollen im Interesse des Gemeinwesens, ganz besonders aber in deinem eigenen Interesse den Druck derselben gestatten oder verbieten dürfen". Dieser Gedanke (*si sage à la fois et si paternel*) ist, nach Bonald's Auffassung, der Vater der Censuranstalt; und die schöne Zeit, welche der Literatur mit der Censur aufging, soll die Weisheit dieser Ordnung vollkommen rechtfertigen. Da wandelte man in dem klaren Tageslicht der Auktorität und der Erfahrung; da hatte man Wissen, darum weil man Glauben hatte, während man heute nichts weiss, weil man an Allem zweifelt. Der Irrthum hat indessen nichts Neues zu sagen: er sitzt an einer versiegten Quelle. Die Gegenwart lebt — sagt Bonald — von den Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts; die Pressfreiheit wird auf den Abdruck und die Verbreitung der Werke derselben unter dem Volke hinauskommen. Unsere Zeit fördert keine dicke Bücher zu Tage, sondern nur Brochüren, mit denselben Irrthümern, welche die grossen Bücher enthalten. Ganz Europa hat dergleichen Skribenten, hervorgegangen aus der Gährung der Zeit; sie nennen sich aber Moralisten und Politiker — mit demselben Rechte, mit welchem einst die römischen Feldherren zu ihren Namen die Namen der Länder hinzufügten, welche sie zerstört hatten. Bonald will indessen anfangs nicht mit der nämlichen Strenge gegen Bücher vorgehen, wie gegen Blätter. Bücher, in welchen er überhaupt die grösste Gefahr erblickt, sollen der vorgängigen Censur unterworfen werden; ihre Herausgabe erfordert ja immer grosse Geldopfer, und die Censur wird geradezu eine „väterliche" Einrichtung, da die Konfiskation gedruckter Bücher den Verfasser aufs Höchste schädigt. (Bonald hatte in dieser Hinsicht selbst eine bittre Erfahrung gemacht.) Dagegen sollen die Blätter nicht der Censur unterliegen, vielmehr nöthigenfalls gerichtlich verfolgt werden. „Die Obrigkeit", sagt er, „ist wachsam und auf der Hut, um nicht zur Strafe gezwungen zu werden; ich glaube aber, sie müsste strafen, und das mit

Strenge, damit sie nicht nöthig habe, auf der Wacht zu stehen". Zwei Jahre später[1] spricht er sich in einer Rede über die grosse Bedeutung der Presse aus, welche etwas ganz Anderes vorstelle, als der Stock, welcher schlägt, und der Dolch, welcher tödtet. Ohne die leitende Hand ist der Stock nur ein todtes Stück Holz, und der Dolch ein Stück Eisen; aber „die Presse ist ein Mensch, welcher zugleich für alle Zeiten, alle Orte, alle Menschen redet." Daher wünscht Bonald, dass in Paris, „dem Hauptquartier des Journalistenheeres", ausser den allgemeinen Gerichtshöfen noch eine Behörde sei, welche die Vergehen der Journalisten verfolge und Recht über sie spreche. Er findet es wunderlich, dass man von ihnen nicht eine Bürgschaft verlangt für Bildung, Kenntnisse und Unabhängigkeit. In einer Rede (1821)[2] kommt er auf dasselbe Thema zurück, fordert hier aber eine scharfe Censur über die Zeitungen, welche schon, bevor die Behörden von ihrem Inhalte Wind bekommen, durch ganz Europa hin sich verbreiten können. „Man muss eine Censur, eine strenge Censur, allgemein sowohl für periodische als nicht periodische Schriften, haben; es muss ein besonderes Amt für diese Gerichtsbarkeit bestehen, und der Censor muss eine Ehrenstellung haben, damit die Censur selbst geehrt sein könne." Man dürfe nicht die Freiheit haben, mit vergifteten Waffen zu kämpfen, Sarkasmen, Gottlosigkeit, Gemeinheit, Lug und Trug, Verleumdung aufzubieten.[3] Obgleich er nur zu einer Versammlung von Franzosen rede, so mache er dennoch im Namen Europa's die Bedeutung der Censur geltend. Wäre nämlich ein Land in Europa, welches die übrigen Länder mit Brot versorgte, so würde man nicht dulden, dass dieses Land verderbliche Stoffe hineinmenge. Europa, welches in geistiger Hinsicht von Frankreich lebe, sei bei den Zuständen Frankreichs unendlich interessirt. „Ich

[1] Im April 1819. S. *Oeuvres* II, 1437 s.

[2] *Oeuvres* II, 1459.

[3] Bonald erwähnt es mit dem Ausdruck der Bewunderung, dass in Dänemark ein Gesetz gelte, das den öffentlichen Beamten nöthige, falls er nicht abgesetzt werden wolle, Jeden, der Beschuldigungen gegen ihn durch den Druck verbreitet hat, gerichtlich zu belangen.

rede", sagt Bonald mit Nachdruck, „von einer Sache, die ich kenne, meine Herren! Eine gefährliche Schrift, die von einer französischen Feder ausgeht, ist eine Kriegserklärung an ganz Europa; und sollte die Presse immerhin anderer Orten völlig frei sein, so müsste sie in Frankreich dennoch aufs Engste eingeschränkt sein."

Als Bonald im Jahre 1827 sein Censuramt antrat, hatte er sich vorher über die Bedeutung dieses Amtes mit hinlänglicher Klarheit ausgesprochen, sowie über die Principien, nach denen es verwaltet werden müsse. Eine kurze Zeit lang hatte er wohl gemeint, man könne periodischen Schriften Druckfreiheit gewähren; aber solche Blätter, wie der *„Nain Jaune"*[1] und die *„Minerve"* waren damals noch nicht erschienen; auch hatten weder Sand's noch Louvel's Mordwaffen bis dahin Europa die Augen geöffnet.[2] Im Jahre 1827 war es ihm völlig klar, dass die Pressfreiheit eine schlechte und gefährliche Gabe sei. Unordnung in den Finanzen, sittliches Verderben, Tyrannei und Ähnliches könnten einen Staat noch nicht zugrunde richten; aber schlechte Bücher könnten es. „Ein Buch hat die Welt civilisirt; Bücher werden sie, wenn's möglich ist, wieder in die alte Barbarei stürzen, und das ist's, was wir versucht haben." Voltaire habe Recht gehabt, da er sagte: „Die Bücher haben Alles gemacht". Seine Freunde wussten sehr wohl, was sie thaten, als sie das ungeheure Gebäude ihrer freigeistigen *„Encyclopédie"* errichteten, deren 28 Foliobände bestimmt waren, die gebildete Welt zu verderben, und als sie ihren Adepten anempfahlen, kleine Brochüren zu zehn Sous für die Küchenmädchen zu schreiben.[3] „Die Pressfreiheit wird ein jedes Volk in Knechtschaft bringen, und sie wird noch gefährlicher sein für die Provinzen, als für Paris; denn das Büchlein, das in Paris ein Eintagsleben hat, wird in den Provinzen ein ganzes Jahr leben."[4]

---

[1] Siehe *Mémoires par Mme. la duchesse d'Abrantes.* Bruxelles 1839, II, 261.

[2] *Oeuvres* II, 1478, in einer kleinen Schrift von 1826.

[3] Vgl. *Encore un mot sur la liberté de la presse* (1826). *Oeuvres* II, 1499. — [4] Ebendas. p. 1505.

Man muss eingestehen, dass Bonald alle nöthigen Voraussetzungen hatte, um der Ritter der Censur zu werden. Er hatte viele Freunde, welche, auch wenn er dieses Weges ging, gerne in Larmartine's Zuruf einstimmten:[1]

„Va, dédaigne d'autres armures,
Et si tu reçois des blessures,
Nous les couvrirons de laurier!“

Da waren aber andere Freunde, die auf den Bahnen der Reaktion nicht so weit folgen konnten; und unter diesen war Chateaubriand.

VI.

Francois René de Chateaubriand[2] wurde im Jahre 1768 in St. Malo am Kanal geboren, als das jüngste von zehn Kindern, von welchen nur sechs die Kinderjahre überlebten. Während sein einziger Bruder, älter als er, die Grafschaft Combourg erbte, fiel ihm selbst der Titel *„Chevalier“* zu; und bretagnersche Sitte zufolge sollte er sein Glück zur See versuchen und zu dem Zwecke in die königliche Marine eintreten. Statt dessen kam er indess zur Armee; und im Jahre 1788 treffen wir ihn in Paris, als Unterlieutenant bei dem Regiment Navarra. Sein Vater war von der Philosophie des Jahrhunderts stark berührt, und der Sohn war dem Vater ähnlich[3]. In Paris schwärmte er für „den grossen Rousseau“; und in seiner Begeisterung für Jean Jacque's Phantasien über den Menschen im Naturzustande kehrte er der civilisirten Welt den Rücken, um in den Steppen Nord-Amerika's ein Traumleben zu führen nach den schönen Sitten der Urzeit. Einige

---

[1] *Oeuvres* I (*Méditations*) p. 114.

[2] Zu dem Folgenden vgl. Sainte Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire.* Paris 1872 I—II, und *Portraits contemporains* I. Paris 1847.

[3] *„Il porte les traits de son père, et ils resteront ineffaçables. Il a sucé le lait maudit“.* So urtheilt über ihn, wie er damals erschien, Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, p. 107.

Tage vor Mirabeau's Tode (1791), als in dem Drama der Revolution gleichsam eine Pause eintrat, schiffte er sich nach den Freistaaten ein. Drüben traf er mit Washington zusammen, und er besuchte die berühmten Schlachtfelder des Freiheitskrieges. Demnächst begab er sich in die Länder des Westens, zu den Juronen und Natchez. Das unermessliche Weltmeer, über welches er nach der fernen Küste gesegelt war, die weitausgedehnten Savannen und die mächtigen Urwälder, die er drüben sah, füllten seine lebhafte Seele mit Bildern einer eigenthümlichen Schönheit und Naturfrische. Acht Monate trieb er sich in der neuen Welt umher. Da fand er in einer Farm eine Zeitung, welche von Ludwigs XIV. misslungener Flucht erzählte. Sofort beschloss er heimzureisen. Der verzehrende Überdruss an Allem, welcher ihm den Aufenthalt in der alten Welt so unerträglich gemacht hatte, war auch in der neuen nicht von ihm gewichen; und jetzt glaubte er in den wirren Zuständen Europas eine Aufforderung zur Rückkehr zu vernehmen, ohne dass in seinem Innern schon eine Umwandlung vor sich gegangen war. Als er seinen Geburtsort wieder sah, verlobte er sich auf den Rath seiner Familie, verliess aber bald seine Braut und reiste zum Heere der Emigranten, welches unter Anführung des Herzogs von Bourbon, im Verein mit den Österreichern, in den Hennegau hineinmaschirte und Lille belagerte[1]. Als Emigrant musste er viel aushalten. In Namür war er dem Tode nahe, und in London, wohin er später reiste, litt er viele und vielerlei Noth. Aus dem kleinen Fenster des kalten Zimmers, wo er manchen Tag sass, ohne seinen Hunger gestillt zu haben, schaute er auf die ärmlichen Wohnungen des Gässchens hinaus und sprach: „Da habe ich Brüder!“ In solcher Lage und unter solchen Umgebungen schrieb er seinen „*Essai sur les révolutions*“. Das Buch erschien 1797, also gleichzeitig mit de Maistre's und de Bonald's ersten Arbeiten; aber damals stand Chateaubriand in der Hauptsache noch auf der anderen Seite.

[1] Memoiren der Marquise de Montague. Münster 1871 S. 65.

Dieses aus zwei Bänden bestehende Werk ist nur eine bruchstückartige Ausführung des Planes, den er sich vorher gemacht hatte. Es bezeichnet das erste Stadium in der schriftstellerischen Thätigkeit Chateaubriand's, und ist von allen seinen Schriften die unabhängigste.[1] Er schrieb sie als ein Alleinstehender, nicht gebunden durch irgend eine Rücksicht auf Freunde und Parteigenossen, und er schrieb sie, ohne dass er dabei irgend eine Vergangenheit, sei es ins Andenken zurückzurufen, sei es der Vergessenheit zu übergeben hatte. Im Jahre 1797 war er unverkennbar noch Skeptiker, sowohl in der Religion als in der Politik. Denn keineswegs hatten alle Emigranten de Maistre's und Bonald's religiösen Glauben und politische Überzeugung. Er ist weder Royalist noch Republikaner; er findet, die gemischten Regierungsformen seien die besten.[2] In religiöser Hinsicht war er ein Schüler Rousseau's. Wie sein Meister ist er hingenommen von der Majestät der heiligen Schrift, und er beugt sich vor der göttlichen Erscheinung, die sich in den vier Evangelien abspiegelt. Dennoch glaubt er an die Wahrheit des Christenthums nicht voll und ganz. An vielen Stellen referirt er ausführlich über die Angriffe des achtzehnten Jahrhunderts auf das Christenthum; aber leider! erlaubt ihm sein Thema nicht, auch die siegreichen Antworten wiederzugeben, die Abbadie, Hauteville etc. auf diese Angriffe gegeben hatten. Ein gläubiger Katholik würde sich schwerlich so verhalten, und er würde auch von den Priestern nicht in dem Tone reden, wie Chateaubriand hier thut. Er behauptet, dass im alten Griechenland die Priester zwar auf die Masse des Volkes Einfluss übten, aber nicht auf die Einzelnen; mit den katholischen Priestern aber verhalte es sich anders. Sie nehmen den Menschen in Beschlag, wenn er geboren wird, und lassen ihn nicht, ehe er stirbt. „Es giebt Menschen, deren Werk das des Vampyrs ist, welche Geld aus euch saugen, euer Blut aufsaugen, ja sogar eure Gedanken".[3] Aus

[1] Dieses Urtheil fällt Vinet, *Etudes sur la littérature française au XIX. siècle.* Paris 1857 I. 185.

[2] Vinet l. c. p. 179. — [3] Vinet l. c. p. 183.

diesen Äusserungen wird man ersehen, dass damals von einer innigen Verbindung von Thron und Altar bei Chateaubriand nicht die Rede war. Darf man auch sagen, dass er die Monarchie in diesem *Essai* hochstellt, so stürzt er doch die Altäre um.

In seinem eigenen Exemplar dieser Schrift hatte Chateaubriand Noten hinzugefügt, welche noch oberflächlicher waren als der Text selber. Dieses Exemplar ging später in Sainte Beuve's Besitz über, welcher die Schrift auf Grund desselben herausgab.[1] Chateaubriand selbst fühlte sich später oft gedrückt durch diese Arbeit aus seiner revolutionären Jugend Als Wortführer der Reaktion musste er im Jahre 1826 im Keller (d. h. in den Noten) Löschapparate bereit halten, um das Feuer im Hause (d. h. im Texte) zu löschen, und er hatte nirgends dagegen, dass man die so radikale Schrift vergesse. Es waren auch bittere persönliche Erinnerungen an dieselbe geknüpft. Am 1. Juli 1798 meldete ihm seine Schwester, Mad. de Farcy, dass seine Mutter gestorben sei, und fügte hinzu: „Wüsstest du, wie viele Thränen deine Verirrungen unserer ehrwürdigen Mutter ausgepresst haben — es würde vielleicht dazu beitragen, deine Augen zu öffnen, und dich bewegen, mit Schreiben aufzuhören."[2] Kurz nachdem Mad. de Farcy diesen Brief abgesandt hatte, welcher die Sorge des Elternhauses um Chateaubriand's Wohl und Wehe verräth, starb auch sie. Diese zwei „Stimmen aus dem Grabe" machten auf den verirrten Sohn den tiefsten Eindruck. Er schildert selbst in der Vorrede zum „*Génie du Christianisme*" diese Wirkung aufs Nachdrücklichste. „Ich bin ein Christ geworden. Ich bin nicht, das gestehe ich, grossen übernatürlichen Erleuchtungen unterlegen; meine Überzeugung ist vom Herzen ausgegangen: ich habe geweint, und ich habe geglaubt." Er umgeht es nicht, vielmehr hebt er es gefliessentlich hervor, dass seine religiöse Überzeugung früher eine andere gewesen; er entschuldigt sich nicht etwa mit seiner

[1] Sainte Beuve I, 183 und 121.

[2] Der Brief findet sich bei Sainte Beuve I, 175.

Jugend, dem Zeitgeiste den, Umgebungen: er klagt Niemanden an, als sich selbst, und zeigt die Wege, auf denen" „die Vorsehung ihn zu seinen Pflichten zurückgerufen hat." Nun ist es freilich ausser Zweifel, dass in der Art, wie Chateaubriand nachher seine Bekehrung erzählt, Einiges umgedichtet ist; und man darf wohl hierbei an Pascal's Wort erinnern: „die Menschen verwechseln oft ihre Einbildungskraft mit ihrem Herzen, und sie halten sich für bekehrt, wenn sie bloss daran denken, sich bekehren zu wollen". Dass aber in jenen Tagen eine Veränderung in ihm vorging, ist ausser allem Zweifel. Durch einen plötzlichen Umschlag ward Chateaubriand ein Feind der Philosophie, und er kam einen grossen Schritt näher zu dem Glauben seiner Mutter. Dieses geht theils daraus hervor, dass er kurze Zeit nach den erwähnten zwei Todesfällen sich an eine apologetische Aufgabe machte, theils aus einigen Äusserungen in einem, von Sainte Beuve veröffentlichten, vertraulichen Briefe an seinen Freund Fontanes.[1] Hier sagt er, dass er in dem Tode der ihm Nächststehenden ein Zeugniss erkenne, wie Gott hiermit gerade seine verwundbarste Stelle anrühren wollte, um seine Blicke zum Himmel empor zu richten. Schon in diesem Briefe vom October 1879 kann er nicht allein den Titel des neuen Werkes angeben: „Von den poetischen und moralischen Schönheiten der christlichen Religion, und deren hohen Vorzügen vor allen anderen Kulten auf Erden"; sondern er kann auch angeben, dass es ein Werk in zwei Oktavbänden, jedem zu 350 Seiten, sein werde.

Um die Frühlingszeit 1800 kehrte Chateaubriand mit seinem Manuscripte nach Paris zurück, nachdem Napoleon auch seinen Namen in der Emigrantenliste hatte ausstreichen lassen. Hier lebte er nun viel mit Fontanes und einem kleinen Freundeskreise zusammen, welcher sich in der *Rue-neuve-du-Luxembourg* bei Frau de Beaumont versammelte; er besuchte aber auch andere der Salons, welche in jener Zeit wieder auflebten, namentlich den der Frau v. Staël.

[1] Sainte Beuve l. c. I, 177—182.

Mit dieser stiess er übrigens anfangs in einer Weise zusammen, die seiner Ritterlichkeit keine Ehre macht. Er brannte vor Verlangen, seine Konversion vor aller Welt zur Schau zu tragen; und nachdem die berühmte Schriftstellerin ihr Buch über die Literatur, betrachtet im Verhältniss zu den gesellschaftlichen Einrichtungen, herausgegeben hatte, kam er mit einer Kritik desselben. Neckers geistvolle Tochter behauptet, dass das innigste Verhältniss bestehe zwischen der Literatur auf der einen Seite, und der Sittlichkeit, Freiheit, Ehre und dem öffentlichen Glücke auf der anderen. Ferner, dass die dem menschlichen Geschlechte innewohnende Fähigkeit zum Fortschritt und zur Vervollkommnung immer von einer Zeit zur andern Beides, die Sitten und die Literatur, auf eine höhere Stufe gebracht habe. Dieser Fortschritt sei ein unendlicher, unwiderstehlicher, und gleichen Schritt mit ihm gehe der staatliche Fortschritt, das heisst die Befestigung der republikanischen Verfassung und der republikanischen Sitten; diess erkenne man daran, dass der Ernst das Übergewicht gewinne über den Scherz, der Norden über den Süden. Sie äussert ihr Verlangen nach einem philosophischen System, welches für die Gegenwart das sein könne, was die christliche Religion für die Vorzeit gewesen sei. Fontanes hatte die erste Ausgabe dieser Schrift im *„Mercure“* kritisirt. Frau v. Staël hatte in der Vorrede zur zweiten Ausgabe geantwortet, und diese Antwort hatte Chateaubriand Veranlassung gegeben, seinem Freunde zu Hülfe zu kommen. Mit Recht bemerkt Vinet, dass man aus Chateaubriand's Kritik heraus den Neophyten höre, z. B. wenn er zu Fontanes sage: „Ihnen ist es ja nicht unbekannt, dass ich vernarrt bin, Jesum Christum überall zu sehen, sowie Frau v. Staël, die Perfektibilität überall zu sehen“. Er rechnet sich selber mit, wenn er sagt: *„nous autres religieux“* etc.[1] Eine Vergangenheit wie die, auf welche Chateaubriand zurückblickte, hätte ihn wohl etwas rücksichtsvoller gegen Andere stimmen sollen. Aber seine

[1] Vgl. Vinet l. c. p. 58; G. Brandes, Dié Emigrantenliteratur. Aus dem Dänischen S. 159 ff.

apologetische Arbeit sollte gar nicht das Bekenntniss eines bekehrten Zweiflers sein; vielmehr waren es die Phantasien eines Dichters, die er im Begriff war niederzuschreiben, und sein Pegasus war gerade recht munter. Fontanes liess besagte zu seinen Gunsten geschriebene Kritik passiren, bewog ihn aber zugleich, er sowohl wie die anderen Freunde, in dem apologetischen Werke, das er auf dem Stapel hatte, das Eine und Andere zu mildern. Wie einen „Probeballon" sandte er eine kleine Episode dieser Arbeit aus: „*Atala*". Es ist für Chateaubriand's Apologie, sowie für die Gesellschaft, an welche sie gerichtet war, bezeichnend, dass diese Probe seines Werkes nicht bloss ein rein dichterisches Produkt ist, sondern geradezu eine Liebesgeschichte.[1] Sie zeigte, was man zu erwarten hatte, als im Jahre 1801 sein „*Génie du Christianisme*" herauskam. Zwischen diese beiden Schriften fällt ein bedeutungsvolles Ereigniss, der Abschluss des Konkordates am 15. Juli 1801.[2] In dem Vorworte zur „*Atala*" drückt Chateaubriand seine Bewunderung aus für eine Regierung, „welche keine friedliche Meinung verbietet, und unter welcher es erlaubt ist, als Anwalt des Christenthums aufzutreten." Das Verhältniss zwischen der französischen Regierung und dem Christenthum war, wenigstens anscheinend, ein weit innigeres, als der „*Génie du Christianisme*" ans Licht kam.

Wir haben oben gesehen, wie bei de Maistre und de Bonald die Religion beständig Arm und Arm ging mit der Politik; bei Chateaubriand erscheint nun die Religion in Verbindung mit einer anderen Gefährtin, der Poesie. Wer wird leugnen wollen, dass eine jede der genannten Mächte zu der Religion ein Verhältniss habe? Und doch muss man zuvörderst sagen, dass jene Verbindung zwischen Thron und Altar, wie die Restauration sie zur Geltung zu bringen suchte,

[1] Der Darsteller entflammter Leidenschaft in einem Romane von grossem poetischen, aber zweideutig moralischem Werthe scheint allerdings nicht geeignet, für die ernsteste und erhabenste Wahrheit zu schreiben," sagt Graf F. L. Stolberg im Blicke auf „*Atala*", als das Werk „*Génie du Christianisme*" herauskam. Vgl. Janssen, Stolberg II, 56.

[2] S. des Verfassers: Das Papstthum im XIX Jahrh. S. 52 f.

unwahr und daher in hohem Grade, namentlich für die Religiosität verderblich war. Das Religiöse ging dabei leicht in dem Politischen unter, oder ward auch zu einem blossen Schein, einem Mittel, um Zwecke zu erreichen, die gar nichts mit der Religion zu thun hatten. Diese Alliance mit der Politik ist der Fluch des modernen Katholicismus geworden; sie ist es gerade, welche den Gegnern der römischen Kirche in unsren Tagen die besten und ehrenhaftesten ihrer Waffen in die Hände liefert. Und nicht weniger unheilvoll war die von Chateaubriand eingeleitete Alliance mit der Poesie. Hierdurch wurde die Religion erst recht den Angriffen ihrer Feinde blossgestellt. Wie leicht ist es, dieses Schönheitsgewebe hohler Phrasen und Redeblumen zu zerreissen! Und sie gab Veranlassung zur Heuchelei, und zwar der widerlichsten Heuchelei. Jene Gesellschaft, welche für die Schönheit des Christenthums schwärmte, vergass es oft, die Wahrheit desselben im Leben darzustellen, sowie der Politiker der Restaurationszeit über den Forderungen der Monarchie nur allzu oft die göttlichen Gebote vergass. Und wie hat vollends diese falsche Alliance mit der Poesie den Katholicismus bis zu unseren Tagen vergiftet! Durchgehends hat die katholische Kirche mehr für reichliche Nahrung der Phantasie Sorge getragen, als für wirkliche Herzensnahrung. Jedoch darf man bei Beurtheilung dieses Phänomens nicht vergessen, dass sowohl die falsche christliche Politik als auch die ungesunde christliche Poesie sich aus früheren Zeiten auf die Neuzeit vererbt haben. Im Mittelalter gab indessen die Rücksicht auf die Erziehung der Völker jener Politik ein gewisses relatives Recht, während zugleich die starke Entwickelung alles die Phantasie Ansprechenden in der Religion damals nahe lag; sie war eben für die kirchliche Stufe, auf welcher das Geschlecht jener Zeit im Ganzen stand, vorzugsweise geeignet. Dagegen zeigten die, welche noch im neunzehnten Jahrhundert die beiden Dinge, Schönheit und Wahrheit mit einander verwechselten, Anderen nur einen Irrweg, und verschafften zugleich den Widersachern einen leichten, immerhin eingebildeten Sieg.

Betrachtet man Chateaubriand's Arbeit als eine Apologie, so wird man bald versucht, ein hartes Urtheil über dieselbe zu fällen; denn in die Thätigkeit des Apologeten mengt sich in ungebührlicher Weise der Poet. Sainte Beuve hat die treffende Bemerkung gemacht, dass das siebzehnte Jahrhundert an die Religion glaubte und ihr gemäss handelte, das achtzehnte sie leugnete und offen bekämpfte, in dem neunzehnten man auf dieselbe zurückkam, aber wie zu einem Monumente: man beschaute sie wie den Gegenstand eines Museums und rief aus: O wie schön![1] Als ein allgemeines Urtheil über die Bedeutung der Religion in unseren Tagen leidet sie freilich stark an Einseitigkeit und Übertreibung; aber als Charakteristik der Religiosität der Restaurationszeit enthält das Wort eine tiefe Wahrheit. Sowie der Humanismus der Renaissance-Zeit die Reliquien aus dem Mittelalter in kunstreich gearbeiteten Einfassungen barg, um von dem unschönen Inhalte den Gedanken auf die schöne Form hinzulenken, so verbargen Chateaubriand und seine Nachahmer den ernsten Kern des Christenthums unter blendenden Bildern und berauschendem Wortschwall. Auf der anderen Seite lässt es sich wohl verstehen, dass eine Schrift wie sein: „*Génie du Christianisme*“ unter ihrem Werthe geschätzt werden muss, wenn man sie auf die Wagschale der Ästhetik legt.[2] Der dichterische Eindruck wird wieder durch den Apologeten zerstört. In späterer Zeit hat Chateaubriand beweisen wollen, dass diese Apologie gerade so sein musste, wie sie war, um auf die Zeit wirken zu können; indessen hat er eine so ungeheure Anklage seiner Zeit keineswegs begründet. Leider hat er aber darin Recht, dass er in hohem Grade auf das Geschlecht, unter dem er lebte, gewirkt hat. In dem Vorwort zu einer späteren Ausgabe erwähnt er mit einem gewissen Stolze, dass „die Kanzel das, was er über die kirchlichen Ceremonien, die Missionen, die Segnungen des Christenthums gesagt, seither in aus-

[1] Sainte Beuve l. c. I, 339.

[2] Vgl. G. Brandes, Die Reaktion in Frankreich. A. d. Dänischen von Strodtmann. S. 123 ff.

giebigem Masse verwandt habe und noch alle Tage entlehne."[1] Wohl übertreibt er auch hier, sowie es jedenfalls eine Übertreibung ist, wenn er Bonaparte nach seinem Sturze sagen lässt, dass das Buch: „*Génie du Christianisme*" dasjenige sei, das seiner Machtstellung am meisten geschadet. Aber eine bedeutende Wirkung hat das Buch allerdings gehabt, und daher müssen wir bei ihm stehen bleiben. Wir werden uns nicht in diese Apologetik für die Grundwahrheiten des Christenthums vertiefen; sowohl von christlicher als von philosophischer Seite angesehen, kann sie vor einer gründlicheren Kritik nicht bestehen.[2] Seine apologetische Methode weist aber einzelne Züge auf, die gerade für den Zusammenhang, in welchem wir seine ganze Wirksamkeit betrachten, von Bedeutung sind. Wenn er das Christenthum vertheidigt, so vertheidigt er die römische Kirche, und wohlgemerkt! nicht die Hauptfeste derselben, sondern alle Aussenwerke, den ganzen Volks-Aberglauben. Er findet, das Volk sei weiser, als die Philosophen, weil es seine Heiligenbilder anrufe, weil es unserer lieben Frau zu Loretto, und dem St. Jakob zu Compostella Gelübde darbringe und zu ihnen wallfahre. Wie weit er geht, möge man aus folgendem Citate ersehen: „Wer kennt nicht Notre-Dame des Bois, welche in dem Stamm eines alten Dornbusches oder der moosbewachsenen Höhle neben der Quelle wohnt? Sie ist im Dorfe ihrer Mirakel wegen berühmt. Unzählige Mütter könnten dir erzählen, wie ihre Geburtswehen gemildert seien, nachdem sie die gutthätige „Wald-Maria" angerufen hatten. Die jungen Mädchen, die sich nach ihrem Verlobten sehnten, haben mitunter im Mondschein an dieser einsamen Stelle den Geist des jungen Mannes gesehen, haben in dem Rieseln der Quelle seine Stimme vernommen." Diese

---

[1] In der bei Degorce-Cadot erschienenen Ausgabe. p. 2.

[2] De Brandes hat a. a. O. verschiedene der Versündigungen Chateaubriand's gegen den gesunden Sinn und den Anstand hervorgehoben. Proudhon sagt geradezu: „*Toute sa dignité fut dans sa faconde*" (Angeführt in Laurent, *La réaction religieuse* p. 22). Vgl. de Pradt's Urtheil in: *Les quatres concordats* III, 234 s.

Worte zeigen, dass Chateaubriand's Apologie sich bis auf das Heidenthum erstreckt, welches in christlichem Gewande innerhalb des Volks-Christenthums noch heute umgeht; und wie er für den katholischen Altar mit seinen Heiligenbildern eintritt, auf dieselbe Weise auch für den Thron. In der oben erwähnten Vorrede zu der Ausgabe von 1828 sagt er: „Durchdrungen wie ich einmal bin von den Erinnerungen an eure alten Sitten, an den Ruhm und die Ehrendenkmäler eurer Könige, ging auch durch mein ganzes Buch der Geist der alten Monarchie hindurch. Der legitime Erbe war sozusagen im Hintergrunde des Allerheiligsten verborgen, von welchem ich den Schleier zur Seite zog; und die Krone des heiligen Ludwig schwebte über dem Altare, welcher dem Gott des heiligen Ludwig geweiht war.“[1] Man kann nicht leugnen, dass „der legitime Erbe“ gut verborgen war, wenn man Chateaubriand's Vorwort zu der zweiten Auflage des, dem Ersten Konsul als der „Hoffnung“ Frankreichs gewidmeten Buches[2] liest. Dass aber das Evangelium des auf dem Altare ruhenden Thrones durch das Buch hindurchtönt, ist unstreitig. Bonaparte ist eben darum Frankreichs Hoffnung, „weil er auf der Religion den Staat aufbauen will und sein eigenes Glück“; daher „beten dreissig Millionen für Bonaparte am Fusse der Altäre, die er aufgerichtet hat“. Bei Chateaubriand tritt das Politische indessen sehr hinter dem Ästhetischen zurück. Die Grösse Roms wird zuvörderst daran gezeigt, dass diese Stadt als der grosse Hafen erscheint, der alle aus dem Schiffbruche der Kunst geretteten Überbleibsel aufgenommen habe, als der Zufluchtsort jener Flüchtlinge aus Konstantinopel und Athen. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, steht Leo's X. Zeit in strahlendem Glanz als ein perikleisches Zeitalter da; und die Nachfolger Leo's X. werden als Päpste gerühmt, welche diese edle Begeisterung für die Werke des Genies nicht ermatten liessen. „Roms friedliche Bischöfe“ sammelten in

[1] *Génie du Christianisme* II, 144 ss.

[2] Ebendas. p. 2.

[3] Sainte Beuve l. c. I, 391.

ihren Palästen das Erbe des Alterthums; und Chateaubriand lebt der Hoffnung, der eben erwählte Nachfolger von Pius VI. werde Mittel finden, damit Rom das Erbe Athens antreten könne. Die Literatur und die Religion begleiten einander. „Das Märtyrerblut, dieser Same des Christenthums, gab Gedeihen auch dem Lorbeer des Redners, des Dichters." Europa verdankt, nach Chateaubriand's Dafürhalten, dem heiligen Stuhle seine Civilisation, einen Theil seiner besten Gesetze und beinahe alle seine Wissenschaften und Künste. Heute ist Rom freilich arm; aber seiner wartet jetzt auch eine neue Aufgabe. Die entartete Welt sehnt sich nach einer neuen Verkündigung des Evangeliums, damit das Christenthum sich erneuere und siegreich hervorgehen möge aus dem Kampfe wider die furchtbaren Anfälle der Hölle".[1] So weit also hatte Chateaubriand sich de Maistre's Vorstellung von dem, im Anbruch begriffenen Neuen angeeignet.

Aber nicht weniger hatte er sich auch den Gedanken der Theokratie angeeignet. Es sei die Verkehrtheit der Zeit, dass sie nicht, wie Plato, Aristoteles, Cicero und Plutarch, den Altar und dessen Diener gebührend hoch gestellt habe. Und doch sei es zu allen Zeiten die Kirche gewesen, die den segensreichsten Einfluss übte. Die Natur selbst, überall und immer die Kraft mit der Milde vereinend, empfehle gerade kriegerischen Nationen, wie den Römern und Franzosen, die Theokratie als die wohlthätigste der Regierungsformen. „Man redet von der Gefahr, die mit der Theokratie verbunden sei," sagt Chateaubriand; „aber in welcher kriegerischen Nation hat ein Priester je die Menschen zur Knechtschaft erniedrigt? Die Geschichte der französischen Reichsstände bezeugt es im Gegentheil, dass die Geistlichkeit stets eine schöne, leitende und besänftigende Rolle gespielt hat." „Gäbe es in Europa," fährt er fort, „einen Gerichtsstuhl, der in Gottes Namen die Völker und die Herrscher richtete, der Kriegen und Revolutionen vorbeugte, so würde dieser Gerichtsstuhl das Meisterwerk der Politik sein und den höchsten Grad socialer Voll-

[1] *Génie du Christianisme* II, 325 s.

kommenheit bezeichnen. Die Päpste sind durch den Einfluss, den sie auf die christliche Welt übten, der Verwirklichung dieses schönen Traumes sehr nahe gewesen."[1]

Es ist begreiflich, dass ein Geschlecht, das so lange in die Bewunderung des klassischen Alterthums verloren gewesen, nicht sofort den romantischen Saltomortale machen konnte. Gewiss sprach der politische Schriftsteller Benjamin Constant im Sinne Vieler, als er das Buch „Galimathias" nannte, während er Chateaubriand zugleich des Plagiats beschuldigte, und zwar an der Frau von Staël begangen, deren Philosophie er nur mit einem leichten christlichen Firniss überzogen habe.[2] Doch das junge Frankreich fühlte sich von dem „*Génie du Christianisme*" angesprochen; und dieses Werk gab den Anlass zu einer religiös-ästhetischen Bewegung, welche zu dem führte, was Sainte Beuve treffend Salon-Christenthum genannt hat. Es war ein Christenthum der Einbildungskraft und des Kopfes, nicht des Herzens.[3] Abbé de Pradt hat mit beissender Wahrheit geschildert, wie dieses ästhetische Christenthum die Religion in eine „Dekoration" verwandelte. Man führte in den Gärten Kirchenruinen und Klöster als Attrapen auf; aber man hatte weder Neigung, den Geboten der Kirche zu gehorchen, noch der Zucht der Klöster zu folgen.[4] Chateaubriand hatte diese Begeisterung für Ruinen geradezu in ein System gebracht. Er hat „die grosse Moralität" auseinandergesetzt, welche die Ruinen in die Scenerie der Natur hineinwerfen.[5] Würde aber wohl ein Apologet, der wirklich überzeugt war von der Wahrheit des Kirchen-

[1] *Génie du Christianisme* II, 345 s.

[2] Sainte Beuve, Chateaubriand I, 194.

[3] L. c. I, 339. Sainte Beuve führt als sehr zutreffend Chateaubriand's Selbstbezeichnung an: *„pour moi, chrêtien entêté."*

[4] de Pradt, *Les quatres concordats.* Paris 1818 III, 234 ss. Stolberg's Urtheil über das Buch ist auffallend milde; aber man darf nicht vergessen, dass er dieses Urtheil gefällt hat, als er erst ein Viertel desselben gelesen hatte. Vgl. Janssen, Stolberg II, 56 f. Ein junger ultramontangesinnter Officier sagte: *„Je ne trouve de génie que dans le titre du livre".* Lamennais, *Correspondance* I, 383.

[5] *Génie du Christianisme* II, 136 s.

glaubens, sich so lange bei der Schönheit der Kirchen-Ruinen aufgehalten haben?

Es lebte damals noch ein Anderer, der die Gefahren der Blumensprache Chateaubriand's erkannte, nämlich Saint Martin. Er hat einmal, mit unverkennbarer Beziehung auf Chateaubriand, davon geredet, wie die Kunst glänzender Darstellung nicht allein eine Gabe sein könne, sondern auch ein Fallstrick. „Soll das Gold nur gebraucht werden als Schmuck für Theater-Anzüge? Sollen die Geistesblitze, durch welche ihr eure Gegner zu Boden zu werfen verstehet, nur zur Unterhaltung für die müssige Menge dienen, wie ein Kunstfeuerwerk?" Obschon er derartige Schriften mit Bewunderung lesen könne, so lese er sie doch zugleich mit Vorsicht; denn er finde, dass, wo sie mit Principien hervortreten sollten, sie mit Beredsamkeit oder Poesie kommen. Er macht „diesen ausgezeichneten Autoren" den Vorwurf, dass sie beständig das Christenthum und den Katholicismus verwechseln, dass sie den Einfluss des Christenthums auf die Poesie rühmen, dabei aber doch zugeben, dass die Poesie der Zeit sich von lauter Irrthümern nähre. Daher findet er in diesen vielgepriesenen Schriften nicht die rechte Nahrung des Geistes. Es beruht, seiner Ansicht nach, auf einer Verkennung des Wesens der Religion, wenn man diese nur betrachte als die ehrwürdige Muse der Literatur und der Künste.[1] Allein ungeachtet dieser Bedenken, welche er vollkommen würdigte, fühlte er dennoch vor Chateaubriand die grösste Achtung, und mit Freuden benutzte er im Anfang des Jahres 1803 die dargebotene Gelegenheit, bei dem Maler Neveu mit ihm zusammenzutreffen. Saint Martin ist über dieses Zusammensein entzückt; er muss sich mit seiner Gottesgemeinschaft trösten, wenn er sich die Möglichkeit denkt, den gefeierten Dichter nicht wieder sehen zu sollen. Chateaubriand dagegen hatte von der Zusammenkunft nicht einen so guten Eindruck, und er spricht sich gerade nicht freundlich über „den Philosophen des Himmels"

[1] Saint Martin, *Le ministère de l'Homme-Esprit.* Paris 1882 p. 329 (citirt von Sainte Beuve I, 184 s.)

und seine „Orakelsprüche“ aus. Erst mehrere Jahre später, nachdem er Saint Martin's begeisterte Schilderung jenes Besuches gelesen hat, kommt er zu dem Resultat, dass der „unbekannte Philosoph“ doch „ein nobler und unabhängiger Charakter“ gewesen sei.[1]

Wiewohl — dem *Génie du Christianisme* zufolge — „der legitime Erbe im Hintergrunde des Allerheiligsten“ verborgen sein sollte, bedachte der Verfasser dennoch die Familie Bonaparte reichlich mit Mäcenat-Exemplaren desselben Buches.[2] Die Belohnung des poetischen Apologeten bestand zunächst in officiellen Lobeserhebungen, die der *„Moniteur“* brachte, nachher aber in einem diplomatischen Posten, nämlich als Sekretair bei Bonaparte's bekanntem Onkel, Kardinal Fesch, welcher damals nach Rom reiste. Bei einer Audienz im Juli 1803 fand Chateaubriand Pius VII. dabei, wie er eben seine poetische Apologie des Christenthums las; und als Ritter des Altars fand er Eingang in die kirchlichen Kreise. Dagegen konnte „der poetische Anwalt des Christenthums“ mit dem früheren Magazinverwalter (Fesch) sich nicht vertragen, welcher etwas rasch zur Kardinalswürde befördert war. Schon im Jahre 1804 kehrte er zurück und erhielt ein anderes Amt, welches er jedoch ebenfalls nur kurze Zeit bekleidete. Denn seit der Ermordung des Herzogs von Enghien brach er jede Verbindung mit Napoleon ab. Kein Wunder also, dass der Kaiser sich bitter über den Mann äussert, zu welchem er sich anfangs freundlich gestellt hatte. Metternich's Memoiren haben neulich zu den schon früher bekannten eine neue bittere Äusserung hinzugefügt.[3] „Es giebt Menschen“ — sagte eines Tages der Kaiser bei einer Heerschau zu dem Fürsten — „und Frankreich hat leider an ihnen einen Überfluss, die sich zu Allem tüchtig halten, weil sie Eine gute Eigenschaft oder Ein Talent besitzen. Zu diesen Menschen gehört Chateaubriand. Er ist ein Schwätzer (*un raisonneur dans le vide*),

---

[1] Matter, Saint Martin p. 336 s.

[2] Sainte Beuve I, 391.

[3] Aus Metternich's nachgelassenen Papieren, Wien 1880 I, 309.

jedoch begabt mit einer grossen dialektischen Kraft. Er hat sich zwanzig Mal mir angeboten."

Vorläufig entsagte Chateaubriand indessen gänzlich der Politik und der Diplomatie, indem er sich auf eine Pilgerreise nach Griechenland, Jerusalem und den Ruinen von Memphis begab, um Anregung und Material für ein grosses Heldengedicht zu suchen, zu welchem er schon im Jahre 1802 den Plan entworfen hatte und dessen erste Gesänge fertig waren. Seine Reise sollte ein Seitenstück sein zu den frommen Wallfahrten des Mittelalters, und das Epos eine neue Apologie für das Christenthum, eigentlich eine weitere Ausführung und Begründung von Gedanken, die in seinem „*Génie du Christianisme*" hingeworfen waren. Hier hatte Chateaubriand behauptet, die christliche Religion könne einem Epos allseitiger entwickelte Charaktere und neue Gestalten der Leidenschaft darbieten, und das Wundervolle der christlichen Geschichte könne sich durchaus mit den Wundern der Mythologie messen.[1] Diese Behauptungen hatten Verwunderung erregt, und das Heldengedicht „*Les martyrs*" war bestimmt, den Beweis für sie zu führen. Es sollte dem Christenthum ein verlornes Terrain für das Reich der Poesie wieder erobern; und der Versuch gelang in mehrfacher Hinsicht. Freilich zu einer Apologie des Christenthums ist diese Dichtung in Prosa wenig geeignet. Sie trägt den Titel: „*Les martyrs, ou le triomphe de la religion chrétienne*"; aber worin sucht der Dichter diesen Triumph? Nicht in den Siegen, die das Christenthum über die Herzen der Menschen gewonnen hat, sondern in jenem grossen Siege, als Konstantin, wie man gewöhnlich sagt, zum Christenthum übertrat. Der Triumph kam also mit dem neuen Cäsar, welcher den Thron der Cäsaren in den Schatten der heiligen Zelte stellte, und den falschen Göttern nicht mehr gestatten wollte, ihre Tempel neben den Altären des Menschensohnes aufzurichten.[2] Also ist es die christliche Staatskirche, welche den Triumph des Christenthums bezeichnen soll. Der Gedanke

[1] *Génie du Christianisme* I, 216 s. 260 s.

[2] *Les Martyrs*, I und XXIV.

an sich und die Art und Weise, wie er dargestellt wird, bezeugen, dass hier ästhetische und politische Reaktion sich einander die Hand reichen. Dass Chateaubriand's Ansicht von Konstantin dem Grossen ungeschichtlich ist, weiss Jedermann; auch fahren die falschen Götter, „die Geister der Finsterniss“, noch eine Weile fort, ihre Tempel neben den Kirchen zu errichten; und über den Sieg des Christenthums bei Konstantin selbst, ist eben kein Grund, in allzuhohen Tönen zu reden. Das Heldengedicht ist im Ganzen, vom historischen Gesichtspunkte angesehen, ein einziger grosser Anachronismus. Der Held Eudorus, ungefähr um 313, ist Jugendfreund des Symmachus, Hieronymus und Augustin, obgleich diese erst zwanzig bis vierzig Jahre nach seinem Tode geboren wurden. Indessen sind das nur Kleinigkeiten. Schlimmer ist der ungeheure Anachronismus, dass Chateaubriand seine heidnischen Helden auf dem Standpunkte des homerischen Epos stehen lässt, während die Christen aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts wie Theologen aus Bossuet's Schule reden, also eine der ältesten Formen des griechischen Geisteslebens gleichzeitig mit dem Katholicismus des siebenzehnten Jahrhunderts! — Seltsam genug hat diese Dichtung dennoch die Bedeutung gewonnen, durch die fränkischen Episoden, die es enthält, den Geschichtsschreiber der merowingischen Zeit zu erwecken. Augustin Thierry erinnerte sich dankbar des Tages, als er, damals auf der Schule zu Blois, ein Fussübel vorschützte, um zu Hause bleiben und „*Les Martyrs*“ lesen zu können.[1] Die Kritik, oft milder im Urtheil über eine aufgehende Sonne, als wenn diese schon ihrer Mittagshöhe naht, war indess dieser Schrift gegenüber noch kühler, als hinsichtlich des „*Génie du Christianisme*“. Aber die Freunde waren ebenso begeistert, wie damals. Fontanes[2] preist Chateaubriand, weil er in dieser Dichtung vereint habe

---

[1] Vinet l. c. I, 306. Vgl. Aug. Thierry's Vorwort zu: *Récit des temps mérovingiens.* Paris 1868 p. 4.

[2] Sainte Beuve l. c. II, 67.

„Ce qu' Athène a de plus aimable,
Ce que Sion a de plus grand.“

Aber alle religiös Gestimmten, wie Vinet sagt[1], waren darin einig, dass der Dichter auf der Schwelle des Christenthums stehen geblieben sei, wo höchstens einige Töne, einzelne Schimmer der Wahrheit bis zu ihm gelangt seien; über die Schwelle sei er nicht hinübergekommen. Er habe das Bild genommen für die Sache, den augenfälligen Glanz für die innere Kraft, den Prunk für Majestät; ja, im Grunde habe er das Christenthum selbst darauf reducirt, dass es Poesie sei, beinahe lauter Mythologie. Und „der strenge Genfer Prediger“ dürfte Recht haben. Denn von diesem Heldengedichte gilt eben Dasselbe, was Sainte Beuve[2] von dem *„Génie du Christianisme“* urtheilte, dass die religiöse Restauration dadurch auf einen Weg glänzender Oberflächlichkeit, einen Weg geführt wurde, welcher nur weiter abging von der wahren Wiedergeburt des Herzens.

Jedenfalls war aber im Reiche der Poesie wieder Raum gewonnen für das Christenthum, und die Dichter sangen wetteifernd in religiösen Tonarten. Der damals 28jährige Alph. de Lamartine gab 1820 seine *„Méditations poëtiques“* heraus, geschmückt mit einem Titelbilde, das den Dichter neben seiner Geliebten darstellt, beide kniend und ihre „Seufzer“ vereinend

„vers cet être inconnu qu'attestaient nos dêsirs“,

während sie abwechselnd hinblicken auf

„la terre, notre exil, et ls ciel, son séjour.[3]

Das Inhaltsverzeichniss lässt den Leser vermuthen, er habe es mit einem christlichen Dichter zu thun; aber der Inhalt zeigt, dass es nur eine Blumensammlung ist aus dem Garten der poetischen Reaktion. In dem Gedichte „der Glaube“ schildert Lamartine, wie er, vorher in Zweifel und Spötterei versunken, eine Chateaubriandsche Erweckung erfahren hat:

---

[1] Vinet l. c. I, 315. — [2] Sainte Beuve l. c. I, 340.
[3] *Oeuvres* de Lamartine I, 33.

„Les yeux sur mon tombeau, je pleure sur moi même.
La foi, se réveillant comme un doux souvenir,
Jette un rayon d'espoir sur mon pâle avenir. — —
Cette foi, qui m'attend au bord de mon tombeau,
Hélas! il m'en souvient, plana sur mon berceau.
De la terre promise immortel héritage,
Les pères à leurs fils l'ont transmis d'âge en âge. —
Elle a coulé pour nous des lèvres d'une mère[1].“

Man fühlt diesen und anderen Gedichten an, wie auf dem Grunde seiner Seele der Zweifel liegt, und wie das achtzehnte Jahrhundert bei Weitem bessere Waffen zum Angriff geschmiedet hatte, als diese ästhetische Religiosität zur Abwehr.[2] In diesen Gedichten einer früheren Periode zeigt sich die Neigung, biblische Gegenstände für seine Dichtungen zu wählen, sowie auch im Ausdrucke sich der biblischen, prophetischen Sprache zu nähern. Mit den Jahren aber, wie der Dichter-Genius seine Flügel mehr und mehr entfaltet, verstummen die biblischen und christlichen Klänge vor einem vagen Pantheismus. Auch bei ihm, wie bei Chateaubriand, erscheint das Religiöse, wo es in einiger Bestimmtheit auftritt, als Katholicismus und römischer Aberglaube[3]. Man lese nur den Krönungsgesang, welchen er zu des Königs Füssen niederlegt, als eine schwache Äusserung seiner Huldigung gegen einen Fürsten, „dessen Regierung die Morgenröthe des Glückes von Frankreich“ sei. Folgendes Gespräch zeigt uns, in welchem Lichte er die Bedeutung der Krönung sieht:

Der Erzbischof (in der Domkirche zu Reims).
Woher kommst Du?

Der König.
Aus dem Exil.

Der Erzbischof.
Was bringst du mit?

---

[1] *Méditations Oeuvres* I, p. 99 s.

[2] Man vergleiche z. B. die siebente *Méditation: „Le désespoir“* (l. c. p. 39) mit der achten; *„La providence à l'homme“* (p. 47 s).

[3] Wie Lamartine in einem späteren Stadium seines Lebens über „die Propheten der Vorzeit“ urtheilte, ist zu ersehen aus seiner *Histoire de la restauration* II. Paris 1851 p. 329 s.

Der König.

Meinen Namen.

Der Erzbischof.

Welch heil'gen Namen?

Der König.

Karl der Zehnte von Bourbon.

Der Erzbischof.

Was suchst du hier?

Der König.

Das Scepter und die Krone.

Der Erzbischof.

In wessen Namen?

Der König.

Des Gottes, der sie nimmt, der sie verleiht.

Der Erzbischof.

Wozu?

Der König.

Um meinem Namen, meinen Rechten aufzuprägen
Das majestät'sche Siegel Gottes, der die Kön'ge schafft und einsetzt.[1]

Die Noten des Herausgebers, mit dem Berichte über das Verfahren des Priesters bei Saint Remi in Reims, da er nämlich etwas von dem heiligen Öle rettete, passen nicht übel zu dem ganzen Tone des Gedichtes. Aber dieser Gesang war denn freilich ein wunderliches Präludium zu Lamartine's Reden in den Tagen der Februar-Revolution.

An Larmartine's Seite stand Victor Hugo. Auch er hatte in seiner Jugend zu der religiösen Dichterschule gehört. In der ersten Vorrede zu seinen *„Odes et Ballades"* (von 1822) redet er davon, wie die Geschichte der Menschheit nur alsdann der Poesie einen Stoff biete, wenn sie aus monarchischem Gesichtspunkte und mit religiösem Glauben angeschaut werde. In der Vorrede zu der Ausgabe von 1824 hebt er des Dichters Beruf hervor, die Völker die grossen Principien aller

[1] Larmartine, *Chant du sacre* p. 14.

„Ordnung, Moral und Ehre“ zu lehren; er soll ein Echo des Wortes Gottes sein und in seinen Gesängen das Vaterland und dessen „ernste und erhebende Gottesdienste“ verherrlichen. In einer späteren Vorrede von 1826 erklärt er: „der Dichter müsse nur zwei Bücher studiren, den Homer und die Bibel, beide beinahe so alt wie die Welt“, und sie stellten zwei Welten für das Nachdenken dar. Sie zeigen uns die Schöpfung unter zwiefachem Gesichtspunkt: im Homer vom Genie des Menschen beseelt, in der Bibel vom Geiste Gottes[1]. Nach solchen Vorreden wird es uns nicht wundern, Gedichten zu begegnen, die glühenden Hass gegen die Revolution athmen, dagegen die Vendée verherrlichen; ausserdem treffen wir hier die gewöhnliche Hofpoesie bei der Taufe des Herzogs von Bordeaux und der Krönung Karls X.

Chateaubriand ward in seinen letzten Lebensjahren weniger katholisch und mehr skeptisch. Lamartine endete als Apostel des Humanismus[2], und Victor Hugo ist in diesem Augenblicke, was er schon lange war, Widersacher jeder positiven Religion und ein Anwalt der Kommune und der Königsmörder. Liegt in diesen Thatsachen ein Gericht über das Christenthum, oder über die religiöse Reaktion? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Diese ganze religiöse Ästhetik hat nur in einem sehr lockeren Verhältnisse zum Christenthum gestanden. Es ist ein grosser Unterschied, ein Christ sein, oder nur seine Phantasie mit christlichen Gegenständen und Vorstellungen beschäftigen, etwas Anderes, selbst beten oder nur einen *„Orante“* aus Marmor meisseln: gar Manche verstehen das Letztere, nicht aber das Erstere. Die religiöse Reaktion leitete die Aufmerksamkeit der Dichter auf die religiösen Stoffe und lehrte sie die Sprache der Religion reden: aber es war nicht schwer, zu hören, dass diese Sprache ihnen eigentlich eine fremde Sprache war, die niemals recht angeeignet wurde im Geist und der Wahrheit. Der Verkehr dieser Reaktion mit dem Christenthume blieb ein Gedanken- und Bilderspiel.

---

[1] V. Hugo, *Odes et Ballades.* Paris 1829. I, p. IX. XXIX. u. XL.
[2] Brandes, Die Reaktion in Frankreich. S. 244.

War der Dichter des einen Kreises von Bildern müde, nun, so trat ein anderer an die Stelle: ein neues Glas in derselben *Laterna magica.* Daher fühlten religiöse Naturen sich durch die letzten Phasen dieser ästhetischen Religiosität so bitter getäuscht. Im Jahre 1844 schreibt Lacordaire an Frau Swetchine, als Chateaubriand seine *„Vie de Rancé"*, des strengen Trappisten, herausgegeben hatte: „Ich möchte wünschen, dieser Autor hätte anders geendet, und sein Schwanengesang wäre im Einklang gewesen mit den ersten Tönen seines Genies. Er war es ja, liebe Freundin, der eine neue Weise anstimmte; er ward uns des guten Gottes Herold. Welche Stimme nach Voltaire! Ach! wird heute nicht Gott der Herr irgend Einen dienstbar machen seinen heiligen Planen? Werden alle seine Knechte hinkend von ihm hinweggehen, wie Jakob?"[1] — Der berühmte jesuitische Prädikant, Ravignan, urtheilte nicht milder. In seinen Augen war die geschilderte poetische Reaktion nichts als eine Annäherung an die Ausdrucksweise des Glaubens. „Man bemächtigt sich", so äusserte er sich einmal um jene Zeit, „mit Eifer der Poesie und der christlichen Kunst. Es ist ja eine glückliche Form für das Schöne, ein dem Talente geöffneter, viel versprechender Weg, eine angenehme Wanderung durch romantische Traumgebiete. — Und für Viele ist es nichts mehr!" Ja, Ravignan geht sogar so weit, dass er den religiösen Romantismus zu den „Krankheiten unserer Zeit" rechnet.[2]

---

[1] *Correspondance de Lacordaire et de Madame de Svetchine* p. 394.
[2] Laurent, *La réaction religieuse.* p. 20 s.

VII.

Als die politische Reaktion in der Restaurationszeit das grosse Wort führte, ward Chateaubriand Politiker; jedoch als solcher gehörte er nur halb mit zur Reaktion. Er war eine weit mehr modern geartete Gestalt, als de Maistre und Bonald. Während diese bis zuletzt allen geschriebenen Verfassungen abhold blieben, folglich auch Gegner jener Charte im englischen Stil, welche Ludwig XVIII. dem Lande gegeben hatte, war Chateaubriand ein aufrichtiger Freund „der Monarchie nach der Charte". Eine Zeitlang fanden sich in den Spalten des *„Conservateur"* die Politiker der ganzen katholischen Schule zusammen; aber es trat ein Zeitpunkt ein, wo einem Jeden die Wahl gestellt wurde, einerseits zwischen ehrlichem Anschluss an die Charte, folglich dem Bruch mit de Maistre's und Bonald's Theorie, anderseits dem Bruch mit der Charte und der Arbeit für das *ancien régime*. Als Chateaubriand im Jahre 1824 aus dem Ministerium Villèle hinausgestossen war, so eröffnete er im *Journal des Débats* ein lebhaftes Feuer gegen mehrere der Forts, die er früher vertheidigt hatte. Durch eine Reihe politischer Flugschriften hatte er sich zum Journalisten ausgebildet, und als Solcher hat er allerdings eine sehr bedeutende Wirksamkeit geübt. Denn die Zeitung war sein eigentliches Element. Er meint selbst, dass er als Journalist durchaus nicht mehr Dichter sei. „Mein politischer Stil", sagt er im Vorworte zu der gesammelten Ausgabe seiner politischen Schriften[1], „ist nicht Werk der Berechnung. Ich habe nicht zu mir selbst gesagt: um einen Gegenstand aus der sozialen Ökonomie zu behandeln, muss man den Bildern entsagen, die Farben dämpfen, die Gefühle draussen lassen. Es geht ganz einfach so zu, dass mein Geist sich weigert, die Gattungen zu vermengen; rede ich die Geschäftssprache, so kommen mir niemals die

[1] *Oeuvres complètes* XXIII, p. IX (Citirt von Vinet l. c. I, 322).

Worte der Poesie.“ Hier täuschte sich indess Chateaubriand über sich selbst. Sowie seine Poesie den apologetischen Arbeiten eine eigene Farbe mittheilte, so war sie keineswegs von seinen politischen Artikeln ausgeschlossen. „Er autorisirte“, sagt Nettement[1], „durch sein Beispiel jene Sprache der Verleumdung und der Übertreibung, welche die Presse seitdem nur allzu oft geredet hat; und er war wenig wählerisch bei der Wahl der Waffen, wenn sie nur verwunden konnten“. Seine dichterische Gabe zeigte sich in den politischen Schriften als besondere Neigung und Kunst, Alles zu übertreiben.

Als Freund der Charte und der Pressfreiheit musste Chateaubriand leicht in Wortwechsel mit Bonald gerathen. Überhaupt waren Beide sehr verschieden. Chateaubriand hatte besondere Vorliebe für die Griechen und das Griechische, während Bonald überall seine Vorliebe für die Römer und die römische Rechtsordnung zu erkennen gab. Selbst da, wo sie anscheinend zusammentrafen, fand sich zwischen ihnen ein entschiedener Gegensatz. Sie stellten beide Tasso's unsterbliche Dichtung sehr hoch. Chateaubriand bewunderte „das befreite Jerusalem“, weil der Dichter es mit seltener Kunst verstehe, den Leser von einer Feldschlacht zu einer Liebesscene hinüberzuleiten, und von dieser weiter zu anderen Situationen. Er rühmt des Dichters Charakterschilderungen, so dass „sogar bei der Armida ein Zug der Koketterie nicht fehlt“ u. s. w.; er vermisst nur die Schilderung einer Mutter, und er rügt, dass Tasso fast immer fehlgreife, wenn er das Herz reden lasse[2]. Auch Bonald bewundert „das befreite Jerusalem“, aber nach einem ganz anderen Massstabe. In der Schilderung des Kreuzzuges erblickt er eine Verherrlichung des Kampfes der Restauration. „Die ganze Gesellschaft“, sagt er[3], „greift zu den Waffen, um die Gottheit und den Menschen zu rächen, und um die Stätten wieder zu erobern, welche geweiht worden sind durch die grössten Wunder

[1] *Histoire de la littér. franç. sous la Restaur.* I, 400. Vgl. Lamennais' Brief an Marquis de Coriolis, in *Correspondance* I, 213.

[2] *Génie du Christianisme* I, 196 s.

[3] *Oeuvres* III, 998 s. Vgl. p. 1092.

der Allmacht des Höchsten und seiner Liebe zu den Menschen.“ Tasso hat Helden geschildert, die zugleich religiös und politisch sind, und diese Mischung von Milde und Kraft, von Glauben und Muth, Hoheit und Unterwerfung, ist für Männer, die auf der politischen Bühne eine Rolle spielen, unerlässlich. — Also waren es ganz verschiedene Seiten an Tasso's grossem Gedichte, welche sie bewunderten. Keiner von Beiden war eigentlich Redner. Von Chateaubriand sagt Nettement[1]: „Er war auf der Rednerbühne genirt, und die Gabe des Improvisirens ging ihm ab. Seine Reden waren eigentlich nur wohlgesetzte Brochüren, welche er ablas.“ Über Bonald sagt Lamartine[2]: „Er ist zu hochgestimmt und zu ernst, um parlamentarischer oder Volksredner zu sein. Er redete nicht, er dachte auf der Tribüne“. Bonald hat sich selbst im Verhältniss zu Chateaubriand sehr treffend charakterisirt, indem er sich und seine eigene Art, die Dinge zu nehmen, mit einem kämpfenden Krieger im Harnisch vergleicht, während bei Chateaubriand die Religion eher wie eine Königin an einem Festtage sei, angethan mit allem Schmuck, in vollem Staate[3]. In den Salons war Chauteaubriand der Löwe des Tages, welcher sich von Herren und Damen huldigen liess, während der „Hohepriester der Religion und der Monarchie“ schweigend und strenge da sass. Er sagt selbst, er habe Alles, was er zu sagen hatte, schriftlich verfasst; und nur, wenn er unter lauter Freunden war, ward er beredt[4]. Auch ihr Werth als Menschen war sehr verschieden. Bonald stieg, von Allen geachtet, ins Grab; und Dies will, wie Jules Simon mit Recht bemerkt[5], nicht wenig sagen, sofern Bonald dem Zeitgeiste niemals eine Koncession gemacht hat. Dagegen bot Chateaubriand's sittliches und politisches Leben nicht wenige Blössen dar, welche

---

[1] *Hist. de la litt. fr.* I, 399.

[2] *Hist. de la Restaur.* Paris 1851. II, 338.

[3] *Sainte Beuve.* Chateaubriand I, 280.

[4] Nettement, *Hist. de la litt. fr.* I, 473.

[5] *Revue des deux mondes, le* 15 *Août* 1841. Vgl. Lamartine (l. c p. 338): „Er war die edelste und reinste Erscheinung, welche das alte Regiment dem neuen vor Augen stellen konnte.“

Mit- und Nachwelt schonunglos ans Licht gezogen haben. „Chateaubriand", sagte Lamennais schon im J. 1817[1], „hat ein grosses Talent; aber seinem Geiste fehlen die Wurzeln, und das wird Ursache sein, dass seine Berühmtheit bald hinwelken wird. Wie gewisse kleine Bäume, zieht er seine Nahrung allein durch die Blätter. Ich lege auf Herrn Bonald grösseren Werth. Dieser ist eine kräftige Eiche, welche durch den Felsenboden hindurch bis ins Innere der Erde hinab ihre Nahrung sucht."

Im Anfang d. J. 1825 standen die zwei früheren Mitarbeiter einander in der Pairskammer feindlich gegenüber, als das Gesetz über das *sacrilège* diskutirt wurde. Chateaubriand redete der Milde das Wort, indem er daran erinnerte, dass „die christliche Religion lieber vergebe, als strafe, dass sie ihre grössten Siege der Barmherzigkeit verdanke, so dass sie keiner Richtstätte bedürfe, es sei denn für ihre Märtyrer". Und so gab es Mehrere, welche die Tempelschändung u. dgl. als eine Sünde zu betrachten geneigt waren, die allein kirchlich zu rügen und zu strafen sei, nicht als ein Verbrechen, das dem Strafamte des Staates anheimfalle. Bonald wurde durch eine solche Betrachtungsweise empört. „Sollen denn die zehn Gebote", rief er aus, „welche dem Kriminalrecht aller Völker ihren Stempel aufgedrückt haben, nicht der Gesellschaft ebensowohl zur Regel dienen, wie dem Einzelnen? Hören Todtschlag, Ehebruch, Diebstahl auf, Verbrechen zu sein, weil sie Sünden sind? Ein Redner (Chateaubriand) hat bemerkt, die Religion gebiete dem Menschen, zu vergeben. Gewiss! aber sie thut es, während sie denen, welche die Macht haben, gebeut, zu strafen; denn, spricht der Apostel (Röm. 13, 4), die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst. Der Heiland betete für seine Henker; aber hierin hat der Vater ihn nicht erhört. Im Gegentheil erstreckte dieser die Strafe über das ganze Volk, welches ohne Fürst, ohne Land, ohne Altar, aller Orten den Fluch tragen muss, der es getroffen hat"[2]. Im Jahre 1827 kam es zu einem noch heftigeren Konflikte. Die Regierung

[1] *Oeuvres inédites* I, 314. — [2] *Oeuvres* II, 1301ss.

hatte der Deputirten-Kammer den Entwurf zu einem neuen Censur-Gesetze vorgelegt, und dieser Entwurf zu einer weitläufigen Diskussion geführt[1]. Das Gesetz gelangte in die Pairskammer in so veränderter Gestalt, dass das Ministerium es gar nicht der Mühe werth fand, es zu vertheidigen. Ehe noch die zur Prüfung desselben eingesetzte Kommission mit ihren Arbeiten zu Ende gekommen war, zog die Regierung ihren Antrag zurück. Dieser Schritt erregte ungeheuren Jubel, nicht allein in der Akademie, welche gerade eine Sitzung hielt, sondern auch bei der Pariser Bevölkerung, welche wieder anfing, politische Interessen zu haben, ganz besonders aber unter sämmtlichen Buchdruckern und ihren Arbeitern[2]. Unter diesem Jubel schrieb Chateaubriand einen Brief an den König, welchem er rieth, seine Minister zu verabschieden, welchen Rath aber Karl X. nicht befolgte. Sogleich darauf gab denn Chateaubriand die Rede heraus, die er beabsichtigt hatte in der Kammer zu halten, und diese Rede war es, welche Bonald in die Schranken rief[3]. Chateaubriand schilderte die Gegner und Bekämpfer der Pressfreiheit unter folgenden Rubriken: „Erstens sind es Leute, die das Eine oder Andere in ihrem vergangenen Leben zu verstecken haben, demnächst die, welche ihr Treiben oder ihre Intriguen vor der Öffentlichkeit geheim zu halten wünschen: die Heuchler, die untauglichen Beamten, die ausgepfiffenen Autoren, Provinzialen, die zu Gegenständen des Gelächters geworden sind, Dummköpfe, über die man sich lustig macht, alle Arten von Ränkeschmieden und Lakaien". Auf diese Herausforderung antwortete Bonald mit einigen *„Observations"*[4], in welchen er Chateaubriand Punkt für Punkt nachgeht. Namentlich kommt in dieser Verhandlung ein Abschnitt vor, welcher besonderes Interesse für uns hat, nämlich da, wo die Presse vor den Richterstuhl der Religion gestellt

---

[1] „Da die Zügellosigkeit der Presse noch immer dieselbe bleibt, und es eines der schwierigsten politischen Probleme ist, die Unterdrückung der Ausschreitungen der Presse mit der Freiheit zu vereinigen", so hat Viel-Castel, *Histoire de la Restauration* XVI, 237 ss. diese Verhandlungen in ziemlicher Ausführlichkeit mitgetheilt. — [2] Viel-Castel l. c. XVI, 425 s.

[3] Ebendas. p. 464. — [4] Bonald, *Oeuvres* II, 1553 ss.

wird. Chateaubriand berief sich darauf, dass seit Gewährung der Pressfreiheit keine einzige, gegen die Grundlagen der Religion gerichtete, Schrift erschienen sei. Hiergegen bemerkt Bonald: vielleicht sei kein dogmatisches Werk gegen die Religion herausgegeben, wohl aber sei diese Gegenstand gemeiner Angriffe, öffentlicher Verhöhnung gewesen. Die alten schlechten Bücher würden überdiess wieder aufgefrischt. Der Verfasser eines schlechten (gott- und sittenlosen) Buches begehe eine unberechenbar grosse Versündigung, weil weder Zeit, noch Raum, den Wirkungen seiner Frevelei eine Schranke ziehen können. Chateaubriand fragte: „Ist denn Alles in den schlechten Büchern schlecht"? Bonald giebt die treffende Antwort: „Ist denn in der Mahlzeit oder Speise, mit der man einen Menschen vergiften will, Alles Gift? Es nützet auch nicht, auf gute Bücher als Gegengewicht hinzuweisen: denn die guten Autoren hat man in Luxusausgaben für Reiche, dagegen Voltaire und Andere in Sous-Ausgaben für die Armen und Urtheilslosen. Dies ist das Almosen der Gottlosigkeit an die Unwissenden. Man könne auch füglich nicht mit Chateaubriand behaupten, dass die Zeit keine gottlose mehr sei. Sie sei etwas noch Schlimmeres, nämlich indifferent, was nur ein Ausdruck sei für überdrüssige und müde Gottlosigkeit. Die Kirche habe zwar immer die Freiheit der Rede gestattet. Konnte man etwa nicht freimüthig reden zu Ludwig's XIV. Zeit? Konnten die Jansenisten nicht ebenfalls schreiben? Hat die Kirche nicht sowohl schlechte als gute Bücher des Alterthums aufbewahrt, Lucretius ebensowohl als Cicero „von den Pflichten"? Aber Schmäh- und Schimpfworte, Sarkasmen und Verleumdungen, diese einzigen Waffen, die man lange Zeit gegen das Christenthum gebraucht hat, können nicht auf Rechnung der Pressfreiheit geschrieben werden. Zwar sind schlechte Bücher nicht im Stande, die christliche Religion in der Welt zu zerstören; wohl aber können sie das religiöse Gefühl bei den Menschen zerstören, deren Leidenschaften im Einverständniss mit den Feinden sind, und welche bei ihrer Unwissenheit vielmehr bedürfen, dass man ihnen Waffen reiche gegen den Irrthum. Man muss

dem vorbeugen, dass die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit gemacht werde" (1. Petr. 2, 16). Chateaubriand hatte behauptet, dass er niemals seine Meinungen verleugnet habe, dass er heute derselbe sei, der er immer gewesen. „Ich gehe", hatte er gesagt, „zu den festlichen Processionen mit dem *„Génie du Christianisme"*, und auf die Rednerbühne mit *„La Monarchie selon la Charte"*. Bonald schliesst seine kleine Schrift mit der spitzigen Bemerkung über diese Worte: „Ich glaube, dass unter den gesammelten Werken des berühmten Pair einige sind, mit denen er weder zu Processionen wird gehen können, noch auf die Tribüne".[1]

Am 22. Juni 1827 wurde die bewegte parlamentarische Session geschlossen, und schon am 25. desselben Monats brachte die officielle Zeitung verschiedene Ordonnanzen, durch welche die alten Censurgesetze in Kraft gesetzt, und die, von Bonald seinem Vaterlande längst gewünschte, Organisation der Censur eingeführt wurde[2]. In Paris sollte im Ministerium des Inneren ein Bureau von sechs Mitgliedern bestehen, welches sämmtliche, in der Residenz erscheinende Zeitungen und periodische Schriften zu überwachen hätte. In den Departements sollten die Präfekten einen oder mehrere Censoren für denselben Zweck ernennen. Über allen diesen Censoren, sowohl in Paris als in den Provinzen, sollte ein Rath von neun Mitgliedern, die der König ernenne, stehen; an diesen Rath sollten die Censoren zu Paris einmal jede Woche, und die anderswo bestellten Censoren einmal jeden Monat, ihre Berichte einsenden[3]. Bonald wurde an die Spitze dieser Censur-Pyramide berufen, und er übernahm das schwierige Amt. Cuvier dagegen, welcher sein Kollege in dem grossen Rathe sein sollte, lehnte diesen Ruf ab[4]. Das Programm der Censoren

---

[1] *Oeuvres* II, 1572. Mehrere der eifrigen Katholiken, z. B. Lamennais, waren jedoch auch mit Bonald nicht ganz zufrieden. *„Je remarque, que l'illustre auteur de la Législation primitive se familiarise de plus en plus avec la législation de la Charte, qui n'est pas primitive du tout"*, schreibt er in *Correspondance* I, 368.

[2] S. oben S. 84f. — [3] Viel-Castel XVI, 629s.

[4] Auch Rio wies eine untergeordnete Stellung bei der Censur, welche

lautete dahin, dass sie „strenge gegen die Lüge, aber tolerant dem Irrthume gegenüber sein würden". Allein ihr Verfahren gab diesen Worten eine eigenthümliche Deutung. Hier zeigte es sich wiederum, in welchem Grade die religiöse Reaktion Brüderschaft mit der politischen geschlossen hatte. Die Zeitungen durften weder die geringste Massregel der Regierung kritisiren, noch auch nur anführen, dass eine „Geschichte der Inquisition" erschienen sei; sie durften auch nicht den Namen der Jesuiten nennen und es niemals erwähnen, wenn einmal Mönche oder Priester in Kollision mit den Gesetzen gekommen waren. Vergebens wurden hier und dort Warnungen laut vor solcher Vermischung der Religion und Politik. Die Freunde und Handlanger der Reaktion gingen immer weiter. Einer behauptete sogar: das Böse liege nicht allein in der Presse, sondern auch im Worte, im Gedanken, und ein armer Schelm, der einige Gulden gestohlen habe, sei weniger schuldig, als Chateaubriand, welcher der Pressfreiheit das Wort geredet habe. Auf der anderen Seite stifteten die Gegner der Regierung „die Gesellschaft der Freunde der Pressfreiheit"; und von derselben ging nun eine Reihe kleiner Flugschriften aus, welche den Unwillen gegen die Regierung nährten.

Wir wollen die Woge der Reaktion in ihrem stetigen Anschwellen und Steigen nicht verfolgen, sondern werfen nur noch einen Blick auf Bonald's letzte Lebenstage. Wir stellen in Kürze die Hauptgedanken seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit dar, da die Reaktionszeit seit 1815 bis 1830 zum grossen Theile geistig von ihm gelebt hat[1]. Kurz zuvor, ehe die Juli-Revolution ausbrach, im Anfang des Jahres 1830, veröffentlichte Bonald seine *„Déclaration philosophique du principe constitutif de la société"*. Dieses

---

ihm angetragen wurde, zurück. Montalembert wünschte ihm hierzu Glück. Vgl. Mr. Oliphant, *Memoir of Count de Montalembert.* Leipzig 1872. I, 45.

[1] Vgl. Franck's Äusserung im *Journal des Savans, Juin* 1880. p. 344 s.

Buch ist „den christlichen Fürsten" gewidmet, und die Dedikation beginnt also: „Allen Königen — denn sie sind alle Brüder — wage ich eine Schrift darzubieten, welche unter dem mächtigen Schutze derselben eine Rückkehr der Politik auf Wege vorbereiten kann, welche sie seit langer Zeit verlassen hat".[1] Er betrachte die Tage der alten Kirche und des Mittelalters als die Kindheit der christlichen Gesellschaft. Die Jugend begann mit dem fünfzehnten Jahrhundert, als die Leidenschaften erwachten, und die Geister ihre Kinderlehre hinter sich warfen. „Sie wollten eine andere Religion, eine zweite Politik, eine zweite Gesellschaftsordnung schaffen." In Frankreich, welches unter den europäischen Gesellschaften der christlichen Zeit die erstgeborne war, kam zuerst die Fluth des Aufruhrs zu wirklicher Macht[2]. Das übrige Europa erhob sich und griff zu den Waffen, und die Wirkungen wurden gedämpft; jedoch bestanden die tieferen Ursachen fort. „Der Vulkan glüht und siedet noch, selbst nachdem der Ausbruch vorüber ist"; man hat wohl die Armeen zurückgeworfen, aber die Doktrinen hat man stehen lassen. Bonald lebt der Hoffnung, dass Europa jetzt dem reiferen Alter entgegengehe; und um diesen glücklichen Zeitpunkt zu beschleunigen, legt er diese „schlichte und treue Entwickelung des ewigen Systems der Gesellschaft vor." Er fühlt sich am Ende einer langen Laufbahn, welche der Vertretung dieser Gedanken geweiht war; und der Völker und Könige Heil vor Augen, sendet er seine Schrift aus.

Wir wissen, dass Europa, insbesondere Frankreich, damals von dem reifen Alter, im Sinne Bonald's, weit entfernt war. Als der Druck des Buches vollendet war, ging er nach Hause auf sein Landgut; unterwegs kam ihm die Kunde zu Ohren von den Julitagen zu Paris. Von diesem Augenblicke an war seine öffentliche Wirksamkeit eigentlich zu Ende.

---

[1] Bonald, *Oeuvres* I, 1s.

[2] Bonald hat in einer Parabel: „Die Philosophie und die Revolution" (*Oeuvres* III, 535ss.) die Revolution als das Kind der Philosophie geschildert, welchem die Politik als Amme, und ein Schöngeist als Erzieher diente.

Zwar ist er erst im November des Jahres 1840 gestorben; aber die letzten zehn Jahre hat er, fern von dem Geräusch und der Unruhe des politischen Lebens, auf seinem Gute zugebracht.

Als Schriftsteller hat Bonald seine Stärke in der — Wiederholung. Während de Maistre beständig neue Gedanken und neue Bilder bringt, kehren bei Bonald stets gewisse Formeln und gewisse Ausdrücke wieder, wesshalb die Lektüre seiner Schriften auf die Länge sehr ermüdend ist. Französische Kritiker haben auf de Gerando als Hauptquelle für Bonald's Kenntniss der Philosophen hingewiesen[1]: und seine bewundernden Biographen machen darauf aufmerksam, dass seine Schriften mehr Produkte blosser Erwägungen als eigentlicher Studien gewesen seien. Er selbst sagte einmal: „Die unübersehbare Masse der Bücher führt dahin, dass man gar nicht mehr liest. Sowohl in der Gesellschaft der Todten als der Lebenden lassen die allzu ausgedehnten Verbindungen keine Zeit dazu, dass sich wirkliche Freundschaften bilden". Seine Lektüre war bei Weitem nicht so umfassend, wie die de Maistre's; aber seine Gedanken drangen tiefer in die Sache selbst ein.

Zwei Behauptungen kehren bei Bonald immer wieder. Die eine: dass das Wort eine apriorische Thatsache sei, eine göttliche und übernatürliche Gabe an die Menschen; die zweite, dass nicht allein die Macht, sondern auch die Machthaber, sowohl im Krieg als im Frieden, eine göttliche Stiftung seien. Nach der ersteren dieser beiden Behauptungen, welche sich indess noch nicht in der *„Théorie du pouvoir"* findet, ist das Wort vom Himmel herabgekommen. Bonald will nicht zugeben, dass der Mensch rede, weil er denkt; er kehrt den Satz um und sagt: der Mensch denkt sein Wort, ehe er seinen Gedanken ausspricht, oder: der Mensch kann seinen Gedanken nicht aussprechen, ohne zuvor sein Wort gedacht zu haben. Diesen Satz vertheidigt er leidenschaftlich, und

---

[1] Ferraz, *Étude sur la philosophie en France.* Paris 1877. p. 89s.
[2] *Notice biographique* in *Oeuvres* I, p. XXIV.

zwar um der Konsequenzen willen, die er aus demselben ableitet. Daraus folge, dass der menschliche Gedanke absolut unfruchtbar sei, und dass Alles, was wir wissen, wir nur durch eine Offenbarung wissen. „Daher gilt es nicht, den Menschengeist Untersuchungen anstellen und so vorwärts gehen zu lassen. Aller wahre Fortschritt muss vielmehr eine Rückkehr sein zu dem Göttlichen. Das Paradies und das goldene Zeitalter liegen in jedem Betracht hinter uns“[1].

Diese eigenthümliche, freilich unhaltbare Theorie von dem Ursprunge der Sprache kann indessen kaum als eigentlicher Ausgangspunkt Bonald's gelten; sie ist eher eine hinterher konstruirte Stütze, bestimmt, die politische Theorie von der Macht zu tragen, welche in diesem Zusammenhange grösseres Interesse für uns gewinnt[2]. Der Gedankengang ist also dieser: Indem Gott uns das Wort verlieh, hat er uns zugleich alle Erkenntniss geschenkt, demnach auch belehrt, auf welche Weise die Gesellschaft organisirt werden soll. Bonald's soziale Philosophie beruht auf einem seltsamen, abstrakten Prinzip, und ist ebenso wenig begründet, wie seine Behauptung, dass das Wort älter sei als der Gedanke. Alles, was da ist, will er auf drei Kategorien zurückführen: Ursache, Mittel und Wirkung, und er behauptet nun, dass die Ursache sich immer zum Mittel verhalte, wie das Mittel zur Wirkung. Diese Gleichung, deren Richtigkeit mehr als zweifelhaft ist, hält Bonald als unerschütterlichen Stützpunkt fest, und er findet die genannten drei Kategorien in allen Sphären wieder. Er betrachtet den Menschen als eine Intelligenz, die von Organen bedient wird[3]. Die Intelligenz ist die Ursache, die Organe die Mittel, und die Gegenstände, auf welche die Organe ihren Einfluss ausüben, die Wirkungen. Innerhalb der Sphäre der

---

[1] Bonald's Liebe zu dem Altväterlichen macht ihn nicht allein zum Gegner der Vaccination, sondern lässt ihn sogar den Anbau der Kartoffeln verurtheilen.

[2] Vgl. Bordas Demoulin et Huet, *Essais sur la réforme catholique.* Paris 1856. p. 621. Als Anhang findet sich hier eine Kritik der Philosophie Bonald's, vom Jahre 1846.

[3] *Oeuvres* II, 21. III, 149. I, 42.

Familie ist der Vater die Ursache; er besitzt die Auktorität und ist wie ein Abglanz Gottes. Die Mutter ist das Mittel, und die Kinder die Wirkungen. Die Gattin ist ihrem Manne unbedingt untergeben; er hat in Betreff ihrer die Macht über Leben und Tod. So ist Bonald ein entschiedener Widersacher jeder Art von Emancipation des Weibes; ja, man darf sagen, dass seine Theorie das Weib auf den morgenländischen Standpunkt stellt. Die Kinder sollen natürlich nur hören und Gehorsam beweisen. Der Vater ist der Einzige, der im Hause Macht hat. Die Macht ist ihrem Wesen nach untheilbar, sowie sie auch ewig ist: denn dem Vater gegenüber wird das Kind immer unmündig bleiben. Wenn die modernen katholischen Sozial-Ökonomen, wie z. B. la Play, die grosse Bedeutung des Erstgeburtsrechtes hervorheben, so können sie sich auf Bonald stützen; denn er hat immer die Bedeutung desselben mit besonderem Nachdruck nachgewiesen[1]. Auf dem Gebiete des Staates begegnen wir wieder denselben drei Kategorien. Der König ist die Ursache, der Minister oder der Adel ist das Mittel, und das Volk die Wirkungen. Daraus folgt, dass der König absolute Macht besitzt; es ist eine Versündigung des Volkes, wenn dieses sich in die Regierung mengt. Und zugleich folgt daraus, dass Bonald nur mit dem tiefsten Abscheu von den Königsmördern, „den Männern des 21. Januar" redet[2]. In seinen Augen ist der Versuch, Europa zu republikanisiren, gar nichts Anderes als ein Versuch, den Atheismus einzuführen[3]; Republik und Atheismus sind seinem Urtheile nach gleich abscheulich. In der *„Théorie du pouvoir"* zeigte er die Vorzüge der Monarchie; und man erhält sofort den Eindruck einer Alliance zwischen Thron und Altar, wenn man unter

[1] *„De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse. Oeuvres* II, 235—58.

[2] *Oeuvres* II, 835 s.

[3] *Oeuvres* I, 321. — Wie Bonald über die Einführung des absoluten Regiments in Dänemark (1660) urtheilt, sieht man *Oeuvres* I, 337 s. Diese Begebenheit ist in seinen Augen *„une majestueuse opération de la nature"*, *„l'acte le plus auguste de liberté et d'indépendance auquel une société puisse s'élever"*.

den zwölf politischen Gesetzen der Monarchie zuvörderst auf diese drei stösst: dass die Religion in den Monarchien bei allen Handlungen der Gesellschaft mitzureden habe; dass die Erziehung in ihnen religiös und politisch sei, endlich dass die Religion und ihre Diener unabhängig dastehen von allen Einzelwillen[1]. Das Mittel also, durch das der König seine Macht ausübt, sind die Minister, oder der Adel. Diese zwei Begriffe sind für Bonald gleichbedeutend: einen nicht adeligen Minister kann er sich gar nicht denken. Ist ein solcher nicht adelig, wenn er in's Ministerium berufen wird, so muss das Gepräge des Adels ihm eiligst aufgedrückt werden. „Geadelt zu werden, schwebt allen Familien als Ziel vor, oder muss es vielmehr", sagt er in einer Rede zu der Deputirten-Kammer im Jahre 1816[2]; und er fügt hinzu: „die Familie, die es soweit gebracht hat, kann es nicht weiter bringen. Menschen können zu deren politischer Existenz (Stellung) nichts hinzufügen; nur die Zeit, indem sie der Familie ein höheres Alter gewährt, vermag ihr mehr Anspruch auf Achtung zu verschaffen"[3].

Auch auf die Kirche wendet Bonald seine Zauberformel an. Da wird Gott die Ursache, die Ursache aller Ursachen; das Mittel ist das Wort, oder der Gottmensch, und die Menschheit ist der Inbegriff der Wirkungen. Mittels des Wortes giebt Gott der Menschheit, oder doch der Christenheit, seinen Willen zu erkennen, und der Papst ist hier in der Welt Stellvertreter des Wortes. — Diesem Gedankengange zufolge sollte man erwarten, in Bonald einen Anwalt der Unfehlbarkeit zu finden, was indess nicht der Fall ist. Er macht nur die Unfehlbarkeit der Kirche geltend, nicht aber die des Papstes[4]. Er räumt nicht bloss ein, dass die Päpste, als Menschen, ihre

---

[1] *Oeuvres* I, 192. — [2] Ebendas. II, 1332.

[3] Selbstverständlich ist Bonald auch ein Gegner von Geschwornengerichten und mündlichem Verfahren in der Rechtspflege. Siehe z. B. *Oeuvres* I, 813s.

[4] *„Donc la profession sacerdotale, réunie pour exercer un acte de la force générale conservatrice de la société religieuse, sera necessairement conservatrice; donc l'église, ou les ministres de la religion, assemblés en concile, est infaillible."* *Oeuvres* I, 563. Vgl. p. 615 und 797s.

Leidenschaften und Irrthümer gehabt haben, sondern auch, dass sie mitunter die Entwickelung der Gesellschaft verkannt haben, und zwar darum, weil sie nicht unfehlbar waren. Bonald's Anschauung kommt darauf hinaus, dass der Papst das vorstelle, was in der bürgerlichen Gesellschaft der Konnetabel (oberster Reichswürdenträger); und seine ultramontanen Herausgeber haben vergeblich einen Brief von 1829 als einen Widerruf in diesem Punkte herangezogen[1]. Allein, obschon kein Ritter der Unfehlbarheit, ist er einer der eifrigsten, um überall, wo es sich machen lässt, die Alliance zwischen Thron und Altar geltend zu machen. Mit Recht macht er auf die innige Verbindung zwischen den verschiedenen Bekenntnissen und den verschiedenen Regierungsformen aufmerksam, und weist namentlich darauf hin, wie der römisch-katholische Glaube und die Monarchie einander genau entsprechen. Daher ist die Regierung verpflichtet, durch „geheime" Anstrengungen derjenigen Religion, die zu ihren Prinzipien am besten passt, eine wirksame Unterstützung zu leisten, sowie ihrerseits die Religion (Kirche) dahin zu arbeiten hat, dass sie die entsprechende Regierungsform herbeiführe[2]. Absolute Gewissens- oder Glaubensfreiheit zu gewähren, dafür kann nach Bonald's Dafürhalten kein Grund sein; sie ist ihm identisch mit Gleichgültigkeit. Das Höchste, was er zugestehen will, ist eine bedingte Glaubensfreiheit, darin bestehend, dass man den günstigen Augenblick abwarte für einen friedlichen Triumph der Wahrheit, darin dass man den Irrthum dulde, wenn man ihn einmal nicht vernichten könne, ohne sich grösseren Übeln auszusetzen, als die sind, welchen man wehren will[3]. Den Juden will er das Bürgerrecht nicht gewährt wissen, „weil sie niemals, was man auch thun möge, wahrhafte Bürger unter christlicher Obrigkeit werden, es sei denn, dass sie Christen werden"[4]. Jüdische Kinder können nicht die Erlaubniss erhalten zum Besuch der Staatsschulen: „denn die Juden stehen

[1] *Oeuvres* I, 615s. — [2] Ebendas. I, 634. — [3] Ebendas. III, 492.
[4] Ebendas. II, 944. Die Äusserungen, die wir hier finden, kann sich die antisemitische Liga unserer Tage vollkommen aneignen.

ausserhalb jedes politischen Verbandes, weil sie ausserhalb jeder religiös-christlichen Gemeinschaft stehen"[1]. Man erkennt, wie überall das Christliche und das Politische zusammenfallen. Dasselbe ist der Fall, wo Bonald die Taufe bespricht[2]. Er verweilt da zuerst bei der „äusseren und politischen Wirkung der Taufe", ehe er dazu kommt, sie als Sakrament zu besprechen.

Da ist aber noch eine Seite der Wirksamkeit Bonald's, welche gerade in diesem Augenblicke, wo in Frankreich ein Kulturkampf auf dem Gebiete der Schulfrage entbrannt ist, hier besprochen zu werden verdient: seine Pläne hinsichtlich des Unterrichts. Im Vorhergehenden ist berichtet worden, dass zu wiederholten Malen Versuche gemacht wurden, Bonald zur Übernahme des Amtes eines Erziehers fürstlicher Kinder zu bewegen, sowie auch dass gelegentlich der Reform der Universität ihm ein Posten in diesem Rathe angeboten wurde. Dieses Anerbieten war nur Abbezahlung einer Dankesschuld. Denn der Kaiser, welcher Bonald's Schriften gelesen hatte, und Fontanes, welcher zu dem näheren Kreise Bonald's gehörte, hatten ihm viele Gedanken entlehnt[3]. Bonald macht nachdrücklich die Erziehung als eine öffentliche Angelegenheit geltend, welche man nicht den einzelnen Individuen allein überlassen dürfe; aber natürlich lässt er auch hierbei die Verbindung zwischen Thron und Altar nicht ausser Acht. Die Erziehung, sagt er[4], kann keine soziale sein, ohne Beides, religiös und politisch, zugleich zu sein. Bei der Besprechung des Religionsunterrichts kommt er auf einen Wunsch, der in Frankreich nach vielen Intriguen erst in unseren Tagen in Erfüllung gegangen ist, nämlich den Wunsch nach „Einem Katechismus für das ganze Reich. Einheit! Einheit! Einheit!"[5]. Dass er Rousseau's „Emil" und überhaupt die pädagogischen Ideale jener Zeit aufs Schärfste kritisirt, lässt sich denken. „Wollt ihr von

---

[1] *Oeuvres* I, 763. — [2] Ebendas. I, 565.

[3] Vgl. Ferraz l. c. p. 142s. — [4] *Oeuvres* I, 745.

[5] Ebendas. p. 748. Vgl. E. Michaud, *De la falsification des catéchismes français.* Paris 1872.

der Gottheit erst alsdann zu den Menschen reden, wenn sie es verstehen, so werdet ihr nie dazu gelangen. Wollt ihr nicht eher von ihren Pflichten zu ihnen reden, als nachdem schon die Leidenschaften von ihren (niederen) Genüssen zu ihnen geredet, so werden eure Vorträge gewiss verschwendet sein[1]. — Aber wer soll die Erziehung in die Hände nehmen? Ein religiöser Orden: denn nur ein solcher kann den Unterricht so stätig, so allgemein und so gleichartig einrichten, wie er sein muss. Bei dieser Gelegenheit klagt er über das Verfahren gegen die Jesuiten. „Das war die erste revolutionäre Handlung, welche Frankreich gedemüthigt hat, welche Europa, ja vielleicht die Welt bedroht." — Die Schrift ist von 1796. Er räth allen religiösen Orden, diejenigen, die Trieb und Fähigkeit zum Erziehungsfache bei sich gewahren, aufzunehmen, und darnach alle diese „Geister und Herzen einer, von Kirche und Staat gutgeheissenen Institution" unterzuordnen". Ein Vorschlag dieser Art durfte im Jahre 1796 auf keinen Beifall rechnen, und Bonald muss sich gegen viele Einwendungen wehren. Man würde einwenden, dass die Orden zu entarten pflegen. Er meint aber, dass Solches nur alsdann der Fall sei, wenn sie keine Beschäftigung haben, wenn die Regierung sie nicht unter ihrer Obhut halte, oder auch, wenn sie selbst, durch Einmischung in ihr inneres Leben, Unordnungen herbeiführe. Daher will er ihnen von Seiten der Regierung sowohl Beschäftigung als Obhut gewährt wissen, aber zugleich Freiheit von Einmischungen, die es auf Änderungen abgesehen haben.

Manche der Ideen Bonald's über die Erziehung traten, wie gesagt, zu jener Zeit, als Napoleon die Universität reformirte, ins Leben; allein die kaiserliche Universität entsprach keineswegs ganz seinen Wünschen. Bonald giebt indessen keineswegs sein Ideal auf. Auch in den nachfolgenden Tagen der Restauration behauptet er mit grossem Nachdruck, dass die Erziehung nicht den Laien zu überlassen, vielmehr den Orden vorzubehalten sei. Von diesen würden die Kinder am

[1] *Oeuvres* I, 746. Vgl. III, 1237 s.

besten nicht nur Disciplin und Gehorsam, sondern Alles bis zu den geringsten Dingen im Leben, erlernen. „Die philosophischen Anstalten waren es, welche Soldaten vorbildeten zur Revolution; die religiösen Institutionen werden Offiziere bilden für Vaterland und König." Die Religion macht es zu einer Pflicht, die Kinder zu erziehen; nur der Staat kann es zu einem Amte machen[1]. Noch kurz vor seinem Tode hat er in einem Blattartikel (1834) das Wort ergriffen für das Recht der religiösen Orden zur Volkserziehung. Hier schreibt er: „zwar habe man in Frankreich Überfluss an Laien-Lehrern; aber diese Weltmenschen lehrten in vielen Fällen ihre Schüler alles Andere eher, als Griechisch und Latein: die Zöglinge bekämen oft sowohl schlechten Unterricht, als auch schlechte Beispiele"[2].

So ist Bonald länger, als ein Menschenalter hindurch, ein muthiger Gegner des Laienunterrichts gewesen; und seine gegen den letzteren gerichteten Argumente kehren unter den neuesten Kämpfen über diese Frage immer wieder. Als ein Zeugniss von Bonald's Bedeutung für den modernen Ultramontanismus darf es wohl angeführt werden, dass der berühmte Herausgeber der lateinischen und griechischen Kirchenväter, Abbé Migne, die gesammelten Werke desselben in die Reihe der von ihm herausgegebenen Schriften mit aufgenommen hat. Bonald ist und bleibt der bedeutendste Politiker des französischen Ultramontanismus.[3]

---

[1] Vgl. den im *Conservateur* für 1819 erschienenen Artikel: *„De l'éducation publique"*. *Oeuvres* III, 1207 ss.

[2] *Oeuvres* III, 1236.

[3] In der Einleitung zu seinem *„Principe constitutif"* sagt Bonald: die katholische Schule habe zwar eine gemeinsame Anschauungsweise und System; aber die Mitglieder der Schule verwerthen diese Prinzipien auf verschiedenen Gebieten: de Maistre auf dem der Religion, Bonald auf dem der Politik, und Lamennais auf dem der Philosophie (*Oeuvres* I, 15).

VIII.

Keine der im Vorhergehenden geschilderten Persönlichkeiten kann sich jedoch, wenn der Einfluss auf die Zeitgenossen in Frage kommt, mit Lamennais messen. Er hatte eine eigenthümliche Gabe, Andere zu fesseln und auf sie zu wirken; und unter seine Einwirkung kamen zu verschiedenen Zeiten beide entgegengesetzte Lager, sowohl der Ultramontanismus als der Liberalismus. Lamennais war nämlich nicht, wie Bonald, „ein Fels im Meere"; der Unwandelbarkeit konnte er sich am allerwenigsten rühmen. Sein Leben zerfällt in zwei Zeitabschnitte, welche für die draussen stehende Betrachtung ohne innere Verbindung zu sein scheinen, welche aber bei genauerer Prüfung einen tiefen Zusammenhang offenbaren. Kaum dürfte es auf dem Gebiete des neueren Katholicismus irgend einen Lebenslauf geben, welcher lehrreicher wäre, als der des Lamennais, sofern dieser uns den Blick in eine Entwickelung öffnet, welche zwar Manche in der neueren Zeit durchgemacht haben, aber ohne dass immer die Möglichkeit gewährt worden ist, Schritt vor Schritt der ganzen Entwickelung zu folgen. Der Mann, dessen Bildniss einst im Kabinet des Papstes dicht unter dem der heiligen Jungfrau hing[1], ist als Exkommunizirter und ohne Sakramente gestorben; und er selbst hatte verboten, dass ein Kreuz auf seinen Sarg gelegt würde. Uns wird in diesem Zusammenhange allein der erste Abschnitt seiner Entwickelung beschäftigen; jedoch werden wir ihn so weit begleiten, dass wir das Neue bei ihm bis zu dem Grade fortgeschritten sehen, wo es nur der Strahlen der Juli-Sonne bedurfte, um völlig sich entfalten zu können. Seine späteren Phasen müssen einem anderen Abschnitte der Erzählung vorbehalten bleiben.

---

[1] Lamennais, *Correspondance* II, 49; vgl. I, 50.

Félicité Robert de la Mennais[1] wurde im Jahre 1782 in der bekanntlich sehr eifrig katholischen und monarchischen Bretagne geboren, zwei Monate, ehe seine Geburt erwartet worden, wesshalb er während seiner ersten Lebenszeit äusserst kränklich war. Sein Vater, ein betriebsamer Kaufmann, wurde gerade im letzten Jahre vor Ausbruch der Revolution geadelt[2], zum Lohne für gewisse Dienste, die er der Regierung während des Krieges geleistet hatte. Seine Mutter, welcher er in hohem Grade ähnlich war, stammte aus Irland, dem Schmerzenslande des Katholicismus. Seine Eltern wohnten in Saint Malo, dem Geburtsorte Lamettrie's, und in derselben Strasse mit Chateaubriand, wenige Häuser von dessen Elternhause, erblickte er das Licht der Welt. Daher konnte Chateaubriand, da Beide später als Mitarbeiter an demselben reaktionären Blatte zusammentrafen, sagen: „wir sind auf demselben Felsen geboren, und haben dieselbe Meeresbrandung gehört"[3]. Saint Malo war ein Städtchen von düstrem Aussehen, mit engen und krummen Gassen; aber von den Anhöhen am Gestade war eine herrliche Aussicht. Und dort pflegte er in seiner Kindheit mit der grössten Freude zu verweilen. Als Knabe erlebte Lamennais die Schreckenszeit der Revolution; denn auch Saint Malo hatte, obschon in verkürztem Massstabe, seinen Terrorismus. Die Tochter eines Schuhmachers, Namens Oré, sollte hier die Göttin der Vernunft darstellen; Viele aber wagten ihr Leben, um dem alten Glauben treu zu bleiben. Zu ihnen gehörte Lamennais' Vater. Zur Nachtzeit schlich sich ein nicht vereideter Geistlicher, Vieille, — ein Name, dem wir öfter in Lamennais' Schriften begegnen — verkleidet in das Haus. Ein treuer Diener stand Wache, während die Familie sich im oberen Bodenraum versammelte. Ein Tisch mit zwei Lichtern stellte den Altar vor, und an diesem las der Abbé die Messe, wobei ein älterer Bruder von

[1] Über den Namen s. Quérard, *Notice bibliographique des ouvrages de Mr. de la M.* Paris 1849. p. 5.

[2] Das Adelspatent ist abgedruckt in *Oeuvres inédites de F. Lamennais.* Paris 1866. I, 5.

[3] Ebendas. I, 375.

Lamennais als Chorknabe fungirte. War die Messe zu Ende, und der Segen über Alle gesprochen, so entfernte sich Abbé Vieille ebenso lautlos, wie er gekommen war[1].

Diese Ereignisse seiner Knabenzeit hinterliessen bei Lamennais einen unauslöschlichen Eindruck. Auch eine Reise nach Paris pflegte er als ein wesentliches Glied in der Kette seiner frühsten Erlebnisse anzuführen. Er kam nach der Hauptstadt zur Zeit des Direktoire, war Zeuge von der Freude und Beruhigung, welche über die Pariser gekommen war, und erfuhr, wie „die Arena des Journalismus für Jeden offen stand, der auf dieselbe hinabsteigen wollte“[2]. Letzteres ward für ihn eine Versuchung. Kaum vierzehn Jahre alt sandte er einige Artikel an das eine oder andere royalistische Blatt ein. In den Organen der Revolution zu schreiben, wäre ihm unmöglich gewesen.

Er war ein nervös angelegtes Kind mit einseitig entwickelter Phantasie, leicht zum Zorne gereizt, welcher ihn zuweilen dermassen überwältigte, dass er zuletzt in Ohnmacht fiel. Der Hochmuth, welcher später so oft und in so abschreckender Gestalt bei dem Manne hervortrat, lag schon in dem Knaben. Acht Jahre alt bestieg er mit seinem Kindermädchen die Wälle von Saint Malo und blickte hinaus auf das tobende Meer. Dort bekam er „eine Empfindung des Unendlichen und Gottes“. Unter dieser Empfindung wandte er sich um und beobachtete die Leute, die gleichfalls Zeugen waren von der Wirkung des Sturmes auf das Element. „Sie haben die Augen auf Dasselbe geheftet, wie ich: aber sie sehen nicht, was ich sehe“. Wie er selber sagt, konnte es

---

[1] Einen anderen Zug von einem Bretagner Priester erzählt Lamennais, *Oeuvres Complètes*, Bruxelles 1839, I, 575: Dieser an beiden Beinen gelähmte Priester liess sich jede Nacht aufs Land hinaustragen, um die Kranken zu besuchen. Lamennais fügt hinzu: „Das war ein Christ“. Um dieselbe Zeit war es, wo das Ungeheuer Couthon, gleichfalls lahm, sich in den Konvent tragen liess, um aufzureizen zum Blutvergiessen. „Das war ein Philosoph!“

[2] *Correspondance* I, 6. Dieser erste Band wird mit *„Notes et Souvenirs“* eingeleitet von E. D. Forgues.

in späteren Jahren ihn „schaudern", wenn er sich an diesen Ausdruck kindischen Hochmuthes erinnerte[1]. Sieben Jahre alt, verlor er seine Mutter, und ein Oheim, Robert des Saudrais, nahm ihn auf, um seine Erziehung zu leiten. Dieser Oheim, welcher das Landgut la Chênaie bewohnte, übersetzte sowohl Hiob als Horaz, zwei Arbeiten, die erkennen lassen, nach welchen verschiedenen Richtungen seine Sympathien gingen. In religiöser Hinsicht hatte er kein bestimmtes Gepräge; und die Bewunderung des Neuen scheint in ihm mit der Ehrfurcht vor dem Alten gekämpft zu haben.[2] Den Ungehorsam seines Pfleglings strafte er dadurch, dass er ihn in seine Bücherstube einsperrte, eine Strafe, die für Lamennais nichts weniger als empfindlich war: denn unter den Büchern befand er sich ungemein wohl, und er vertiefte sich in die Lektüre von Werken, die er aufs Gerathewohl in die Hand nahm[3]. Hierdurch wurde seine Phantasie mit vielen Bildern angefüllt, die ihm frühzeitig zu Versuchungen wurden und ihn zu Falle brachten. Dabei beschäftigte er sich mit der Lösung von Fragen, die weit über sein Fassungsvermögen hinauslagen. Sein Eigensinn wurde noch weiter dadurch entwickelt, dass er oft längere Zeit sich selbst überlassen war; und bald übte dann die dreiste Sprache, welche die Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts führten, eine grosse Anziehungskraft auf ihn aus. Besonders ward Rousseau sein Lieblingsschriftsteller, dessen Einfluss schon so weit ging, dass er, anstatt zuzuhören, sich in Dispüte mit dem Priester einliess, der ihn zur ersten Kommunion vorbereiten sollte. Lamennais wollte nicht nachgeben, und das Sakrament der Firmelung wurde ausgesetzt. Nach einer stürmischen Jugend und vielen

---

[1] *Oeuvres inédites* I, 8.

[2] Vgl. *Oeuvres inédites* I, 24 s., eine Stelle, welche ein Korrektiv bildet zu *Correspondance* I, 7, wo Forgues ihn als Eklektiker in der Literatur und als geschworenen Feind der Freidenker hinsichtlich der Religion und Philosophie beschreibt.

[3] Foisset, *Vie de Lacordaire.* Paris 1873, I, 104, nach der Einleitung zu: *Lettres de Mr. M. de la Mennais à Mr. Bruté*, welche letzteren mir nicht zu Gebote standen.

religiösen Kämpfen entschloss Lamennais sich endlich im Jahre 1804, das heilige Abendmahl zu geniessen, damals 22 Jahre alt. Während dieser Gährungszeit war ihm sein älterer Bruder, Jean, welcher inzwischen ein würdiger Priester geworden war, eine treue Stütze, und hielt in bösen wie guten Tagen mit ihm aus[1]. Lamennais hat später die Erwägungen, die ihn von der Philosophie zum Katholicismus führten, selbst geschildert. Die herkömmliche Schrifttheorie der Protestanten kritisirt er scharf, und weist im Ganzen den Protestantismus als Erzeugniss und Nahrung des Hochmuths zurück. Er legt alsdann die Schlussfolge vor, welche ihn zu dem soliden Standpunkte der römischen Kirche hingeführt habe:

Es giebt nur Eine wahre Religion.
Diese Religion ist für alle Menschen geeignet.
Daher trägt sie ein Merkmal, an welchem die Menschen sie leicht von allen anderen unterscheiden können.
Dieses Merkmal ist die Auktorität.
Dieses Merkmal hat allein die katholische Religion.
Folglich giebt es kein Heil ausserhalb des Katholicismus.[2]

Lamennais kam also, wie so Viele in den Tagen der Revolution, nach Rom zurück, weil der Katholicismus ihm die Auktorität entgegenbrachte, deren er gerade bedurfte; und im Gegensatze zu anderen „Propheten der Vorzeit" trat Lamennais seine öffentliche Laufbahn als begeisterter Lobredner der Auktorität an.

Im Jahre 1805 zogen sich die beiden Brüder Lamennais nach La Chênaie zurück, welches sie von ihrem Grossvater mütterlicher Seits geerbt hatten. In schattigen und felsigen Umgebungen fanden sie hier zwar einen stillen, aber zugleich etwas tristen Aufenhalt, welcher ihnen indessen um so reichlichere Musse zu Studien darbot; auch befand sich hier eine Büchersammlung, welche aus den unlängst geplünderten Klosterbibliotheken einen grossen Zuwachs erhalten hatte. Die Briefe des Oheims an die Brüder lassen die Richtung

[1] *Oeuvres inédites* I, 20.
[2] Ebendas. II, 279 in: *Lettres à un Anglais sur le Protestantisme* 1815.

erkennen, in welcher ihre Ideale lagen. Robert des Saudrais bemüht sich, „die Leidenschaft", die Féli für Bonald empfand, zu dämpfen. Lamennais selbst äussert einmal die Besorgniss, dass Bonald's Monarchie in Wirklichkeit zu einer Despotie werden möge; und diese Besorgniss findet der Oheim wohlbegründet. „Eine absolute Monarchie und passiver Widerstand, darauf kommt bei Bonald Alles hinaus!" schreibt er in einem Briefe von 1807[1]. Aus diesem abgelegnen Winkel sandte Lamennais sein erstes Buch in die Welt, nämlich: *„Réflexions sur l'état de l'Eglise en presse pendant le XVIII^e siècle, et sur sa situation actuelle".* Es erschien 1808. Diese kleine Schrift ist eine Studie nach Bonald und de Maistre, nach derselben Schablone gearbeitet, wie ein grosser Theil der katholischen populären Polemik gegen den Protestantismus in unseren Tagen. Uns begegnet hier die gewöhnliche ultramontane Auffassung der Reformation, als blosser Geltendmachung des Prinzips der Anarchie in Kirche und Staat, sofern hier dem Volke die Souveränetät zugesprochen werde, und zugleich jedem Einzelnen das Recht, über den Glauben zu richten. Lamennais leugnet, dass überhaupt in Europa noch von einer reformatorischen Partei die Rede sein könne. „Ich sehe nur noch die Leiche der Reformation; ich sehe einen Leib ohne Bewegung und ohne Leben, welcher alle Tage sich völliger auflöst und verzehrt; aber die Seele der Reformation, was ist sie? wo glaubt man an sie? wo predigt, wo lehrt man sie? Welcher reformirte Geistliche wird heute noch wagen, sich zu Luther's Meinungen und Calvin's Dogmen zu bekennen? Was kümmern sie sich um den Glauben? Ihre Religion ist Moral, nichts als Moral"[2]. — Leider muss man sagen, dass in Lamennais' Worten etwas Wahres liegt: die geistige Ohnmacht des Protestantismus verschaffte der römischen Kirche in jenen Zeiten eine eigene Stärke. Lamennais bleibt indessen nicht bei der Reformation stehen. Diese ist, seiner Ansicht nach, das erste Glied in dem grossen Sündenfall, welcher von den Philosophen fortgesetzt wurde und mit

[1] *Oeuvres inédites* I, 37 ss. — [2] *Oeuvres complètes* I, 556 s.

der Revolution sein Ende fand. Mit grosser Wärme ergreift er das Wort für die Jesuiten, diese wunderbare Gesellschaft, „welche, wie Bonald gesagt hat, niemals durch irgend eine andere kann ersetzt werden“[1]. Allein diese Gesellschaft war ja damals offiziell aufgelöst, und der Zustand der Dinge in Frankreich war sehr traurig gewesen, bis das Konkordat für die Kirche bessere Zeiten herbeiführte. „Dem genialen Manne, welcher aufs Neue die Monarchie und die Religion in Frankreich fest begründet hat“, bringt Lamennais seine Huldigung dar[2]; aber er behauptet, dass noch Vieles hier für die Kirche geschehen müsse. Er empfiehlt Provinzial-Synoden, Stiftskonvente, das Zusammenwohnen mehrerer Priester unter genügender Aufsicht; und er verlangt, dass diese Priester durch gottselige Übungen und umfassendere Studien für ihre Aufgabe tüchtig werden sollen. Es giebt in Frankreich, meint er, nur Einen Ort, wo die Studien gut gedeihen können, nämlich Saint-Sulpice. Er will, dass der Unterricht den Orden überlassen werde, und er preist die Missionen und Kongregationen, diese zwei bedeutungsvollen Glieder in der antirevolutionären Propaganda, welche wir weiter unten näher besprechen werden.

Diese Schrift war an und für sich ziemlich unschuldig. Allein die französische Polizei war damals sehr ängstlich. Für Fouché genügte es, als er folgende Worte las: „Die Provinzial-Synoden, welche achtzehn Jahrhunderte, unter so vielen verschiedenen Regierungen, bestanden haben, können nur dem Monarchen gegründetes Misstrauen einflössen, welcher mit dem geheimen Plane umgeht, die kirchliche Machtvollkommenheit an sich zu reissen“[3]. Im Jahre 1808 hatte nämlich General Miollis schon Rom besetzt[4]. Also wurde die Schrift konfiszirt, und der Verfasser konnte froh sein, dass man ihn in seinem Winkel ruhig sitzen liess. Eine Zeit lang weilte er dort ganz allein. Brieflich klagt er dem Bruder über seine tiefe Melancholie, „über diesen tiefen Abscheu gegen das Leben,

[1] *Oeuvres complètes* I, 568 s. — [2] Ebendas. I, 571. Note.
[3] Ebendas. I, 582. — [4] Des Verfassers: Das Papstthum im XIX. Jahrhundert I, 181.

welcher nach und nach sich meiner Seele bemächtigt und zuletzt sie ganz erfüllt hat“[1]. In der Einsamkeit von la Chênais hörte er von dem gewaltthätigen Verfahren des Kaisers gegenüber der Kirche und ihrem Oberhaupte, von der Zerstückelung von Saint-Sulpice und den zahllosen nachfolgenden Gewaltthätigkeiten; und da nun sein Bruder in einem anderen Stifte ein geistliches Amt suchen will, so erreicht seine Melancholie den höchsten Grad. „Ich bedarf“, schreibt er[2], „Jemandes, der mich leitet, mich stützt und mich aufrecht hält, Jemandes, der mich kennt und dem ich Alles ohne Ausnahme sagen kann. Darauf beruht vielleicht mein Seelenheil“. Diesen Brief schrieb er von Paris aus, wohin er gegangen war, um eine Schrift zum Druck zu befördern, welche beide Brüder in Gemeinschaft verfasst hatten. Es war das Buch von der Tradition der Kirche hinsichtlich der Einsetzung der Bischöfe (1814). Jean hatte den geschichtlichen Stoff gesammelt; aber Féli hatte das Buch geschrieben[3]. Es war bestimmt, de Pradt's und Grégoire's Behauptung zu widerlegen, dass die Bestätigung durch den Papst nicht erforderlich sei für die Gültigkeit einer Bischofswahl[4]. Es war ein Gutachten in dem Streite, der auf der Synode zu Paris 1811 sich erhoben hatte, und im Grunde eine Stimme gegen den Gallikanismus[5]. Lamennais ist durchaus nicht sicher, dass das restaurirte Königthum eine derartige polemische Arbeit werde passiren lassen, und schlägt daher vor, den Verkauf des Buches nicht eher in Paris anfangen zu lassen, als nachdem der Rest der Auflage irgendwo in sicheren Ver-

[1] *Oeuvres inédites* I, 92. Der Brief ist von 1810.

[2] Ebendas. I, 136. Der Brief ist 1814 geschrieben, wenige Wochen nach Napoleon's Sturz.

[3] *„La Tradition, qui est en effet mon ouvrage, l'ayant fait en effet sur les textes qu'il (Jean) avait recueillis.“* In einem Briefe an Msgr. Brute angeführt in *Oeuvres inédites* I, 206.

[4] Foisset, *Vie du P. Lacordaire* I, 106. Die erwähnte Schrift, welche unter Lamennais' Schriften keine Aufnahme gefunden hat, ist dem Verfasser nur aus zweiter Hand bekannt. Vgl. Nettement l. c. p. 197 und mehrere der Briefe in den *Oeuvres inédites.*

[5] Vgl. des Verf. Das Papstthum im XIX. Jahrhundert I, 214.

wahrsam gebracht sei[1]. Diese Vorsichtsmassregel war indess überflüssig. Die Schrift erschien, ohne dass eine Beschlagnahme erfolgte, was freilich vielen Widerspruch von Seiten der Gallikaner erregte. „Die Prinzipien, die wir vertheidigen", schreibt er in einem Briefe an den Bruder, „finden in Paris wenige Freunde[2]". Er klagt „das Buch gehe sehr schlecht"; und in seinem Missmuthe ruft er aus: „Ich hatte gerade keinen grossen Begriff von der französischen Geistlichkeit; aber ich hätte freilich nicht gedacht, dass sie so tief in Gleichgültigkeit versunken sei"[3]. Obschon die ganze Welt das Buch rühme, sei Niemand da, der es kaufe; es seien keine 180 Exemplare abgesetzt worden. „Die Zeit nahet, wo man einen neuen Orden stiften muss, welcher die Priester, ja sogar die Bischöfe ihr Credo lehre"[4].

In Paris verkehrte Lamennais fleissig mit Bonald[5]; und wahrscheinlich auf dessen Anregung schrieb er den feurigen Artikel: Über die kaiserliche Universität, gleichfalls vom Jahre 1814. Keine einzige der Veranstaltungen Napoleon's hat der gleichzeitige Katholicismus dergestalt gerügt, wie eben die Einrichtung dieser Universität. Als Konsul hatte Napoleon das Recht der Familie geachtet, ihrerseits für die Erziehung der Kinder zu sorgen, und sowohl der Kommüne als der Kirche das Recht zugestanden, mit dem Staate betreffs des von ihnen dargebotenen Unterrichts zu wetteifern. Aber als Kaiser hatte Napoleon plötzlich andere Saiten aufgezogen. Das Recht, Schule zu halten, war ein Staatsmonopol geworden, so dass die Eltern gezwungen wurden, ihre Kinder in die öffentlichen Schulen zu schicken. Diese waren, sowie das Unterrichtswesen überhaupt, unter ein besonderes „Departement für die Schule" gestellt worden. Dieses Departement, welches den Namen „Universität" erhielt — obgleich es etwas ganz Anderes vorstellte, als was man bisher unter diesem Namen verstanden hatte — wurde von Fontanes als Grossmeister geleitet. Selbst die kleinste Schule, welche sich nicht

[1] *Oeuvres inédites* I, 143. — [2] Ebendas. I, 162.
[3] Ebendas. I, 178s. — [4] Ebendas. I, 181.
[5] Ebendas. I, 160. 184 u. sonst.

der Oberaufsicht dieser „Universität“ fügen wollte, wurde geschlossen, und in allen Gegenden Frankreichs wurde gegen jede Art freier Schulen ein wahrer Ausrottungskrieg geführt. Die vom Staate eröffneten Schulen waren für viele fromme Eltern ein Schrecken: denn welchen Einfluss auf ihre eigenen Kinder mussten sie befürchten von Seiten anderer Kinder aus solchen Häusern, wo die Revolution die letzte Spur des Christenthums vertilgt hatte, oder vollends von Seiten glaubensfeindlicher Lehrer? Die damals so vielfach laut gewordene Forderung, dass der Unterricht in die Hand der Kirche gelegt werde, entsprang überall aus dem Wunsche, den Kindern eine christliche Erziehung zu verschaffen; und keineswegs darf man hierin einen Ausdruck finden für die Herrschaftsgelüste der Kirche. Napoleon, welcher nicht auf halbem Wege stille zu stehen pflegte, wollte sich indess nicht damit begnügen, dass der Staat den niederen und höheren Unterricht in seine Hand nehme: er wollte sich auch den Einfluss auf die angehenden Priester sichern. Die Universität bekam daher das Privilegium, „die Grade zu ertheilen“ (also die Prüfungen anzustellen), welche eine nothwendige Vorbedingung waren zur Erlangung der kirchlichen Ämter. Schon im Jahre 1806 verordnete Napoleon, dass ein Priester ohne Genehmigung der Universität keinen der höheren Grade erlangen könne; und diese Genehmigung dürfe die Universität in solchen Fällen vorenthalten, wo ein Priester „als ein solcher bekannt sei, der ultramontane oder für die Regierung *(l'autorité)* gefährliche Ideen hege“[1]. Die Universität war ein Ausdruck für das kaiserliche Konzentrations-Gelüste, das Streben nach staatlicher Omnipotenz; und um die Macht des Staates zu stärken, wurden alle Rechte der Familie in den Staub getreten.

Die Universität war es also, gegen welche Lamennais in den Anfängen der Restaurationszeit einen heftigen Schlag richtete. Sein Artikel im *Conservateur* verräth schon in seinem Eingange, wie er von jener Einrichtung dachte. „Von

[1] *Correspondance de Napoléon* I. XIII, 10566. p. 14 ss.

allen Geistesprodukten Bonapartes", sagt er[1], „ist unstreitig die Universität für jeden denkenden Menschen das schrecklichste, das im tiefsten Sinne antisoziale; sie ist die seiner würdigste That." „Bonaparte", so heisst es weiterhin, „verlangte eine absolute Ergebung in seinen Willen, welcher Art dieser auch sein mochte, folglich eine unmoralische Ergebung in einen unmoralischen Willen; an die Stelle der Religion, welche den Menschen seine Pflichten lehrt, wollte er einen politischen Kultus einsetzen, welcher dazu führte, diese vergessen zu machen." Nach dieser Einleitung kritisirt Lamennais das ganze Unterrichtssystem des Kaisers. Er zeigt, wie derselbe „in den Schulen die Soldaten fertig brachte, wie die Kanonen in den Giessereien", und wie unter dieser militärischen Erziehung Religion, Sitten und Unterricht gelitten haben. Aus der einen Schule hatte man täglich eine Deputation zur Messe geschickt, anstatt alle Zöglinge an ihr theilnehmen zu lassen. In einer anderen hatten alle Schüler, die Lehrer an der Spitze, das Abendmahl genossen, um der drohenden Anklage wegen Irreligiosität zu entgehen. Er theilt folgendes Gespräch zweier Schüler mit: „Du bist zur Beichte gewesen; hast Du Alles gesagt?" — „Meinst du", lautete die Antwort, „dass ich toll geworden? Man sagt, so viel man will, nichts weiter". — „Aber hast du das Abendmahl genossen?" — „Natürlich! warum nicht?" — Ein fünfzehnjähriger Bursche soll seinem Bruder anvertraut haben: er kenne keine andere Gottheit, als Venus und Bacchus[2]. — Diese Züge sind allerdings sehr trauriger Art; allein Lamennais hat nicht nachgewiesen, dass man unter dem alten Königthume nicht etwas Ähnliches erleben konnte. Jedoch wird man darüber leicht einig werden, dass die Centralisation Napoleon's nichts taugte, sowie sie denn auch eine Verletzung der elterlichen Rechte war. Lamennais ist über den staatlichen Zwang so empört, dass er erklärt: er werde der Unwissenheit vor dem sittlichen Verderben den Vorzug geben. Zugleich redet er aber der freien Schule das Wort. Er erinnert an die Verdienste der Mönchsorden um

[1] *Oeuvres de F. de Lamennais* I, 640. — [2] Ebendas. I, 643.

den Unterricht, und erwartet, dass zahlreiche freie Schulen, unter der garantirenden Aufsicht der Bischöfe, wetteifernd in der Jugend des Volkes Licht verbreiten, sobald nur der Staat seine Zwangsmassregeln aufgebe. „Alsdann werden die Eltern wieder Herren werden über ihre Kinder, welche sie gezwungen wurden dem Moloch Frankreichs zu opfern", und sie werden sich nicht länger in der schrecklichen Nothwendigkeit befinden, entweder ihre Kinder der Unwissenheit zu überlassen, oder zu ihrem Verderben selbst die Zustimmung zu geben.[1]

Die von der ersten Restauration beschaffte Änderung im Schulwesen war in Lamennais' Augen durchaus keine befriedigende. Kurz vor „den hundert Tagen" schreibt er an seinen Bruder: „Verflucht seien die Mutter und die Tochter, die alte und die neue Universität! Verflucht seien die Urheber dieser Höllenbrut! Verflucht, welche sie zur Welt kommen liessen, sowie die, welche ihr fortgeholfen haben! Verflucht die Anstifter, verflucht, die sich gefügt haben, verflucht das ganze nichtsnützige Pack!"[2] Es ist wohl fraglich, ob Ludwig XVIII. damals solche Gedanken und solche Sprache ruhig hätte gewähren lassen; aber die Landung Napoleon's überhob Lamennais der Gefahr. Sobald das Kaiserthum „der hundert Tage" seinen Anfang genommen hatte, verliess er sein Vaterland und flüchtete nach England. Seinen eigenen Versicherungen nach geschah es weniger seiner selbst wegen, als aus Rücksicht auf seinen Bruder. Jean war nämlich, nach dem Tode des Bischofs zu Saint-Brieuc, Kapitular-Vikar daselbst geworden, ein Posten, den er füglich nicht im Stiche lassen konnte; und Lamennais meinte, seine eigene Flucht werde dem Bruder zu einem „Sicherheitspfande" dienen, sofern man darnach annehmen werde, er sei es, der wegen des Buches „über die Tradition" alle Schuld trage[3].

---

[1] *Oeuvres de Lamennais* I, p. 646. Die Bedeutung der Religion für die Volksbildung hat Lamennais geschildert in seinem *Essai sur l'indifférence* I, 365.

[2] *Oeuvres inédites* I, 202.

[3] Z. B. in einem Briefe an Bruté vom Jahre 1815, angeführt in *Oeuvres inédites* I, 206.

Zunächst weilte der Flüchtling auf Guernsey, wo er unter dem Namen: Patrick Robertson, Hauslehrer war bei Mrs. Jerningham[1]. Während dieser seiner Stellung wird er mit dem jungen Protestanten Henry Moorman zuerst bekannt geworden sein, welcher nicht allein sein Freund ward, sondern auch durch diese Freundschaft später sich bewegen liess, Familie und Vaterland den Rücken zu kehren, nach Paris überzusiedeln und ein Bekenner der römischen Kirche zu werden[2]. Von Guernsey ging er nach London, wo er in einer irischen Pension sich am meisten heimisch fühlte[3], ein Umstand, dem er vielleicht seine Einsicht in die irländischen Zustände verdankte. In diesem Pensionate trieb er auch Propaganda. Er bekam die Erlaubniss, einen dreizehnjährigen Knaben von englischer Geburt „zum Katholicismus zurückzuführen", wenn er die Sorge für die weitere Erziehung des Knaben übernehmen wollte. Diesen Plan erwog er näher mit Abbé Carron, „dem Troste der Proskribirten", namentlich Mittelsperson zwischen den Prinzen vom Hause Bourbon und den Emigranten, „welche für die gute Sache litten". Der Abt, welcher nicht bloss ein eifriger Katholik, sondern daneben auch ein praktischer Mann war, stellte Lamennais indessen vor, dass, „obwohl man nichts versäumen solle, um eine Seele zu retten", doch ein Rettungsversuch unter solchen Bedingungen für die beiden Brüder etwas lästig werden könne[4].

Gegen Ende des Jahres 1815 kehrte Lamennais nach Frankreich zurück. Zuerst wohnte er in Paris bei dem Abbé Carron mit einigen, dem Throne und Altare sehr ergebenen Damen — de Lucinière, de Tremereuc und de Villiers — zusammen, welche wegen ihrer, in England der guten Sache geleisteten Dienste, eine jährliche Unterstützung vom Könige genossen. Das Freundschaftsverhältniss zu diesen Damen bestand sogar noch fort, nachdem Lamennais sowohl mit dem

---

[1] *Correspondance de F. de Lamennais* p. 12. — [2] Ebendas. p. 15 s.

[3] *Oeuvres inédites* I, 209.

[4] Ebendas. I, 223. Ein ähnlicher, doch gelungener Versuch, einen methodistischen Knaben, und zwar „in einigen Tagen", katholisch zu machen, wird ebendas. p. 399 erwähnt.

Throne als auch dem Altare gebrochen hatte, wovon seine Briefe Zeugniss geben. Das Haus des Abbé Carron war ein Mittelpunkt für mehrere der Priester und Jesuiten, die auf diese oder jene Weise daran gearbeitet hatten, Frankreich der Herrschaft der Revolution zu entreissen. Durch den Aufenthalt in diesem Hause erhielt Lamennais eine vortreffliche Gelegenheit, die Wirksamkeit sowohl der Missionen als der Kongregationen näher kennen zu lernen.

Die sogenannten Missionen gehen auf die Zeit der Revolution, und eigentlich noch weiter zurück[1]. Durch ein Dekret vom 7. Germinal des Jahres XIII. ordnete Napoleon diese Missionen an, und Portalis hob in einem amtlichen Schreiben hervor, wie „nützlich sie sowohl für den Staat als die Religion" seien. Aber nach eingetretenem Bruche mit dem Papst vernichtete der Kaiser mit einem einzigen Federstriche das Werk, das er vorher unter seinen Schutz genommen hatte[2]. Beim Falle des Kaiserthums hatte indessen Napoleon's früherer Almosenier, Abbé Ranzau, diese Missionen neu begründet — eine Art innerer Mission, um das damalige Geschlecht, welches entweder gar nicht, oder nur sehr unvollkommen das Christenthum kennen gelernt hatte, theils zu erwecken, theils in den christlichen Hauptlehren zu unterrichten[3]. Abbé Ranzau, welcher als ein glaubenseifriger Mann mit lebhafter Einbildungskraft geschildert wird, hatte mehrere Gehülfen, so den Abbé Legris-Duval, de Forbin-Janson und Guyon; insbesondere aber schlossen sich diesem Werke die Jesuiten an[4]. Die Missionen nahmen ihren Anfang im westlichen Frankreich. Abbé Ranzau und seine Genossen besuchten Amiens, Nantes, Orleans und viele andere kleinere Städte; und überall hielten

---

[1] In einer Leichenrede auf de Forbin-Janson führt Lacordaire diese Missionen auf Vincent de St. Paul zurück. Lacordaire, *Oeuvres* VIII, 95.

[2] Vgl. zu dem Folgenden L. de Viel-Castel, *Histoire de la Restauration* IV, 474 ss.

[3] Lirac, *Les Jésuites et la liberté religieuse sous la restauration.* Paris, 1879. p. 56.

[4] Ebendas. p. 57.

sie täglich zwei Predigten in der Kirche, die man ihnen zu Gebote gestellt hatte. An die Predigten schloss sich die Seelsorge an; und die, welche der letzteren sich unterstellten, pflegten ausdrücklich ihr Taufgelübde zu erneuern, sich der Madonna zu weihen und an einer allgemeinen Abendmahlsfeier zu betheiligen. War in einer Stadt ein solches Werk zu Ende, so wurde auf einem öffentlichen Platze ein grosses Kreuz errichtet; und es war kein so seltenes Schauspiel, obrigkeitliche Personen zu sehen, wie sie das Kreuz dahin trugen, wo es errichtet werden sollte, und wie die angesehensten Bürger der Stadt, auch Offiziere ihnen folgten.[1] Man hörte von ganzen Regimentern, lauter unter den Stürmen der Revolution geborenen Leuten, welche durch die Predigt der Missionen erweckt waren, und darauf sich mit ihren Offizieren zum Taufstein, oder zu den Füssen des Altars begeben hatten, um das Abendmahl zu geniessen. So fand im Jahre 1821, im Anfange des Monat März, in Reims eine Kommunion von 3000 Personen statt. An der Spitze einer grossen Prozession zogen fünfzehn Missionare, mit dem Abbé Forbin-Janson und den Bischöfen von Soissons und Amiens voran; nach ihnen kamen hundert Priester aus den Nachbargemeinden und sämmtliche bürgerliche und militärische Angestellte des Departements. Die grosse Prozession schritt einher nach den Klängen einer kriegerischen Musik, von einer unübersehbaren Menschenmenge begleitet, welche fortwährend rief: *Vive la croix! vive la religion! vivent les Bourbons!* Auf einer Anhöhe, welche Golgatha vorstellen sollte, wurde ein 72 Fuss hohes Kreuz aufgerichtet. An anderen Orten sah man Bürger, welche „gottlose Bücher", besonders Voltaire's und Rousseau's Schriften nach dem Marktplatze trugen; und hier wurde ein Autodafe gehalten, während der Volkshaufe geistliche Lieder sang. Die Predigten der Missionare hatten einen gewissen metho-

[1] In einem Briefe vom 21. Mai 1818 erzählt Lamennais seinem Bruder: *„Le maire du Clermont et le Lieutenant-Colonel des Suisses en garnison dans la même ville, viennent d'être cassés pour s'être montrés trop favorables aux Missionaires; mais ce n'est pas ce qu'il y a de plus frappant; le reste ne peut s'écrire."* *Oeuvres inédites* I, 359.

distischen Anstrich (vielleicht hatten mehrere der Prediger die Wirkungen des englischen Methodismus auf grosse Schaaren selbst und aus der Nähe beobachtet). In drastischen Ausdrücken donnerten sie gegen die Revolution und die Philosophie; und mit lebendigen Farben malten sie die Schrecken aus, welche in der anderen Welt derer warteten, die sich nicht bekehren wollten. „Die meisten waren", sagt Viel-Castel, „mehr geeignet, auf wilde Völkerschaften zu wirken, die um jeden Preis aus den Finsternissen abgöttischer Barbarei herausgerissen werden sollten, als auf eine Bevölkerung, die bisher auf die Irrpfade des religiösen Philosophismus geleitet war". Dass sie aber viel ausgerichtet haben, kann auch er nicht leugnen, obgleich er gewiss Ursache hat hinzuzufügen, dass die Wirkung mehr eine augenblickliche war, als eine nachhaltige. Diese bei solcher Gelegenheit zwar aufgeschreckten, aber bald wieder abgefallenen Seelen schlossen sich nicht selten der noch immer ziemlich grossen Schaar revolutionär und ungläubig Gesinnter an, welche über diese Art innerer Mission in hohem Grade ungehalten waren. Auch währte es nicht lange, so brach dieser Ingrimm öffentlich hervor, worauf denn Lamennais in einem Artikel für die Missionen auftrat (1819)[1]. Man hatte gesagt, diese Missionen seien überflüssig, weil Frankreich ein christliches Land sei. Hierauf antwortet er: „Seltsam! man wiederholt beständig, das Christenthum sei todt, und niemals werde man es wieder ins Leben zurückführen; sobald aber ein Priester den Mund öffnet, um es zu verkünden, so schreit man: wozu das? Alle sind ja Christen!" Ist das Volk nicht christlich, so müssen die Missionen, meint er, ans Werk, um das Christenthum in seiner Mitte zu erneuen; ist es christlich, so bedarf es ihrer, um zu verhindern, dass das Volk nicht aufhöre, christlich zu sein. Er weist auch den Einwand zurück, den man erhob im Blicke auf die Protestanten in Frankreich. „Die wahren Protestanten", sagt er, „fürchten die Gottlosigkeit, den Atheismus und die, alle Bande zerreissende, Philosophie gerade so, wie wir". Sollte man

[1] *Oeuvres complètes* I, 624.

aus Rücksicht auf die Protestanten keine katholischen Missionen halten dürfen, so möchte die Konsequenz erfordern, dass man, um die Juden zufriedenzustellen, das Christenthum bei Seite schaffe. Er giebt zu, dass die Missionen Veranlassung zu leidenschaftlichen Scenen gegeben haben[1]; aber es seien doch wahrlich nicht die Missionare, auch nicht ihre Freunde, die da geschrieen haben: „*À bas Dieu! Vive l'enfer!*“ Er leugnet auch nicht, dass die Missionare manche Gewissen in Unruhe versetzt haben. „Aber dafür muss man im Namen der Gesellschaft ihnen danken; denn diese kommt nicht zur Ruhe, ehe nicht noch mehrere Gewissen auf solche Weise in Unruhe versetzt worden sind. Die Charte, welche dem Katholicismus freie Religionsübung gewährleistet, kann die Missionen nicht verbieten[2]; und wie will man es verantworten, dass man die Feinde des Gemeinwesens frei und laut reden lässt, während das Christenthum stumm bleiben soll. Und will man durchaus — so schliesst der Artikel — das Christenthum aufs Neue in die Katakomben zurückdrängen, so wird es dort schon Gewölbe finden, unter denen seine Stimme sich hören lassen kann, und Gläubige, die sie hören wollen“.

Noch grössere Bedeutung, als die Missionen, erhielten die Kongregationen[3], welche ihre Wurzeln in der Revolutionszeit hatten. Am 2. Februar 1801, also noch vor dem Abschluss des Konkordates, trafen bei dem Pater Delpuits

---

[1] So noch 1826 in Rouen. Während hier die Missionen stattfanden, wurde verlangt, dass im Theater der „Tartüffe“ gegeben werde; aber die Obrigkeit wagte nicht, es zu erlauben. Sowohl im Theater, als in der Kirche kam es zu gewaltthätigen Konflikten; und Abbé Guyon, welcher diese Mission leitete, musste die Stadt verlassen, begleitet von einer starken Eskorte Dragoner. *Correspondance de L.* I, 209, und die Note nach Vaulabelle. Vgl. Viel-Castel l. c. XI, 95 s.

[2] In diesem Artikel verlangt er, dass die Missionare der Erlaubniss des betreffenden Bischofs bedürfen; aber im Jahre 1824 schreibt er: „*Si les missionaires de France sont sages, ils profiteront de l'occasion qui leur est offerte, pour se dégager entièrement de l'archevêque, qui les étouffera s'ils restent sous sa main*“.

[3] Vgl. zu dem Folgenden besonders Viel-Castel l. c. IV, 477 ss. und X, 269 s. 419 s.

sechs junge Studenten zusammen. Der Pater hielt Messe; und vor der Kommunion weihten sich die jungen Männer dem Dienste der Madonna. Dieses der Anfang der nachher so viel besprochenen Kongregation. War der Zweck derselben ein religiöser, oder ein politischer? Ohne Zweifel war der Bund im Anbeginn ein rein religiöser, bei welchem es auf gegenseitige Erbauung abgesehen war. Die Mitglieder genossen jeden Monat einmal gemeinschaftlich das Abendmahl; sie wohnten regelmässig den Gottesdiensten bei, und vermieden mit besonderer Vorsicht die öffentlichen Spaziergänge in Paris, die öffentlichen Spiele, jede Art von Schauspielen, unchristliche oder weltliche Gesellschaften und alle schlechten Bücher[1]. Die Kongregation wuchs in kurzer Zeit; und eine immer grössere Schaar von Männern und Frauen versammelte sich in dem Hause der Mademoiselle de Sarron in der *Rue du Bac*. Dieses Haus hatte früher dem alten Seminar für die äussere Mission gehört, war aber während der Revolutionszeit als Nationaleigenthum verkauft worden. Und jene fromme Jungfrau hatte es gekauft, um es nunmehr der inneren Mission in der erwähnten Form zu überlassen. Die Personen, die sich in der *Rue du Bac* versammelten, fühlten sich Eins in demselben Glauben an das Christenthum und im gemeinsamen Hasse gegen die Revolution, und sie wandten Alles an, um sich gegenseitig dabei zu erhalten. Mehrere von ihnen waren mit gewissen Beamten näher bekannt, namentlich von der Polizeibehörde, was der Kongregation im Ganzen zu Gute kam. Nach dem Konkordate bestand die Kongregation fort; und zu der Zeit, als Napoleon mit dem Papste brach, bekam sie mehr zu sagen. Seit diesem Zeitpunkte, wo die gläubigen Katholiken in Opposition gegen die Regierung traten, gewann die Kongregation ihre eigentliche politische Bedeutung. Einige Mitglieder derselben wurden ins Gefängniss geworfen, oder Landes verwiesen, weil sie die geheimen Mittelspersonen waren zwischen dem Papst und der Geistlichkeit. Indessen mag sie in dem bezeichneten Zeitraume eben keine bedeutende Rolle

[1] Nach Delpuits' eigener Aufzeichnung bei Lêrac l. c. p. 64.

gespielt haben. Mademoiselle de Sarron hatte das Haus in der *Rue du Bac* testamentarisch einer alten Nonne verschrieben, welche ebenso fromm war, wie sie selbst; und nach Delpuits' Tode war es Abbé Legris-Duval, welcher den Kreis zusammenhielt.[1] Mochte die Kongregation damals auch schwerlich viele Mitglieder zählen, so gehörten zu diesen doch Männer aus den ersten Adelsgeschlechtern Frankreichs. Mathieu de Montmorency, de Polignac, de Rivière und de Rouge spielten eine hervorragende Rolle, und hinter ihnen stand der Bruder des Königs, Carl von Anjou[2]. Die Verbindung mit dem bourbonischen Hofe gab der Kongregation einen eigenthümlichen Glanz, und hierdurch gelangte sie auch dazu, eine bedeutende politische Rolle zu spielen. In der *„Chambre introuvable"* sassen mehrere ihrer Mitglieder; und der Umstand, dass diese über vorliegende Fragen stets einig waren, verschaffte ihnen einen nicht geringen Einfluss. Das Pariser Central-Komité hatte ringsumher in den Departements seine Filiale, und durch ganz Frankreich bemühte man sich überall, die höheren Beamten zu gewinnen und seinen Freunden und Mitgliedern Sitze in den Generalräthen zu verschaffen. Auf diesem Wege sollte das eigentliche Ziel erreicht werden: die Wiedergewinnung eines möglichst grossen Theiles des eingezogenen Kirchenvermögens und die Begrenzung der in der Charte eingeräumten Religionsfreiheit.

Das Merkwürdige ist nun, dass die zweifelsohne politische Kongregation doch eigentlich nicht als solche gelten wollte, sondern diesen Namen den verschiedenen unschädlichen Vereinen überliess, welche nur religiöse Zwecke hatten. Daher rührt es, dass Viele, die doch die Sache ihrem ganzen Zusammenhange nach wohl kennen mussten, und denen man auch keine bewusste Unwahrheit zutrauen kann, getrost er-

---

[1] Frayssinous charakterisirt ihn in einer Rede, welche er in der Deputirtenkammer hielt, auf folgende Weise: *„Jamais prêtre ne fut plus sage, plus pur, plus éloigné de toute espèce d'intrigue et de cabale."* Viel-Castel l. c. XV, 475s.

[2] Viel-Castel sagt gerade heraus: *„Monsieur était le chef réel"*. X, 270.

klärt haben, die Kongregation habe sich mit Politik gar nicht befasst. Jener politische Verein wirkte im Stillen; aber die eigentlich sogenannte Kongregation arbeitete im vollen Tageslichte, zum Theil mit Hülfe derselben Männer, die den geheimen Verein bildeten. Einmal in jeder Woche versammelte sich eine Anzahl junger Männer in der *Rue du Bac*, um Andachtsübungen vorzunehmen, oder Vorträge des Jesuiten Rousin anzuhören. Daneben bestanden verschiedene kleinere Vereine, wie *„la société des bonnes oeuvres"*, welche unter Leitung von Legris-Duval sich der Gefängnisse und der Schulen annahm. de Montmorency war ein Bindeglied zwischen diesen verschiedenen Vereinen; und als im Verlaufe der Zeit seine und Polignac's Aktien stiegen, so bekamen die Kongregationen immer mehrere Mitglieder. Manche schlichte Bürgersleute fühlten sich geschmeichelt, dass sie mit Männern aus Frankreichs höchstem Adel zusammenkommen durften; Andere versprachen sich von dem Eintritt in die Kongregationen äussere Vortheile und Beförderung; und eine Zeitlang war es Mode, die Messe zu hören in der bescheidenen Kapelle in der *Rue du Bac*. Die Jesuiten, welche unter dem Namen: „Glaubensväter" in Frankreich ein verborgenes Leben fortgeführt hatten, begannen sich ihrer Maske zu entledigen. Schon in einem Briefe vom 19. Juli 1814[1] berichtet Lamennais, dass die alten Glaubensväter sich schriftlich an den Jesuiten-General gewandt hatten, um mit seinem Orden vereinigt zu werden; dass auch schon die Erlaubniss zu einem solchen Anschlusse ihnen ertheilt war, vorausgesetzt, dass sie ein alsbald anhebendes Noviziat bestehen wollten. Hiermit traten denn die Glaubensväter in den Orden Jesu ein. Zuerst wurden nun kleine Seminarien eröffnet, welche ein ziemlich unschuldiges Aussehen hatten; nachdem aber die Jesuiten festeren Fuss gefasst hatten, so gründeten sie in Montrouge ein Profess-Haus, und griffen fortan wieder kräftig zu. Die Jesuiten empfahlen beständig ihren Zöglingen, sich an die Kongregation anzuschliessen, deren Religiosität sowohl als Politik aufs Beste

[1] *Oeuvres inédites* I, 156.

mit dem Geiste des Ordens übereinstimmte; und allmählich wurden so die beiden Namen: Jesuit und Kongreganist, gleichbedeutend. Es war der etwas excentrische Jesuit, Löwenbruck, einer von Lamennais' Freunden, welcher einen ernstlichen Versuch machte, auf die Pariser Arbeiterwelt Einfluss zu gewinnen. Im Bernhardinerkloster liess er an einem Ende des grossen Saales einen Altar errichten, an welchem Messe gelesen wurde, speziell auf die Gegenwart der Arbeiter berechnet; auch wurden kurze Predigten von Löwenbruck und seinen Helfern gehalten. Waren die Andachtsübungen vorüber, so begab man sich in einen anderen Theil des Saales, wo Raum und Anstalten waren zu allerei Spielen, oder in den Hof hinab, wo man sich unter Aufsicht der Jesuiten tummelte. Die Arbeiter konnten katholische Zeitungen und Bücher zu lesen bekommen, zugleich Unterricht im Lesen, Schreiben und Zeichnen, Alles unentgeltlich. Dieser St. Josephs-Verein genoss vom Anfang an die lebhafte Unterstützung des Seine-Präfekten; und unstreitig war die leitende Idee eine zeitgemässe[1]. Indessen war Lamennais für die schwachen Seiten des Unternehmens keineswegs blind. Er kannte sehr genau den armen Löwenbruck, welcher zuletzt in Wahnsinn geendet hat; und er meinte überhaupt, „die Sache sei keine leichte". Nichts destoweniger schrieb er einen Zeitungsartikel, in welchem er das neue Unternehmen warm empfahl[2]. Der allerneuesten Zeit ist es vorbehalten gewesen, Löwenbruck's Versuch in einem grösseren Stil wieder aufzunehmen, wie wir in dem zweiten Theile des Werkes sehen werden.

Lamennais sah übrigens der eifrigen Thätigkeit mit Freude zu. Denn ungeachtet einiger Bedenken, welche diese ihm einflösste, stand es ihm fest, dass „allein die Jesuiten im Stande seien, die Religion in Frankreich neuzubeleben". Er fügt hinzu: „Der König weiss es, sagt man; aber der König

---

[1] So schildert Mds. de Lucinière die Arbeit Löwenbruck's in einem Briefe vom 25. Oktober 1822. Vgl. *Correspondance de L.* I, 35. Die Antwort von Lamennais findet sich ebendas. p. 173. Vgl. Vaulabelle, *Histoire des deux restaurations* II, 129 s.

[2] *Oeuvres complètes* II, 169.

ist schwach“[1]. Er war übrigens nach seiner Heimkehr keineswegs in Paris gern gesehen; namentlich hatte die Universität auf ihn ein scharfes Auge. „Ohne Abbé Frayssinous“, schreibt er 1816, „wäre ich der Polizei angemeldet worden von dem sehr ehrenwerthen Universitätsrathe, welcher sich für ebenso untheilbar und unverletzbar ausgiebt, wie die französische Republik hochlöblichen Andenkens“[2]. Bald nachdem er der Polizei glücklich entgangen war, empfing er die Ordination. In der ersten Woche der Fasten ward er Diakon zu Saint-Brieuc, und schon vierzehn Tage nachher von de Bausset-Roquefort in Vannes zum Priester geweiht[3]. Zur Priesterweihe ging er wie ein Lamm zum Opferaltar. „Der heilige Altar“ — so schreibt an ihn Abbé Tesseyre[4] — „hat für Sie allen seinen Schmuck verloren; der berauschende Becher hat seinen süssen Geschmack für Sie verloren; nackt umfassen Sie das nackte Kreuz, und so folgen Sie ihm. Was haben Sie doch gethan, während der himmlische Vater Sie so behandelt wie seinen geliebten Sohn? — Ach, wir armen unvollkommenen Wesen haben unsre erste Messe auf dem Berge Thabor gehalten: Ihnen wurde es gegeben, Ihre erste auf Golgatha zu halten“. Lamennais betrachtete allerdings das priesterliche Amt nicht in demselben rosigen Lichte, wie Abbé Tesseyre. Noch am 8. Juni schreibt sein Bruder an einen gemeinsamen Freund[5]: „Es hat ihm ausserordentlich viel gekostet, den ent-

---

[1] In einem Briefe vom 23. Juli 1814 in *Oeuvres inédites* I, 161.

[2] *Oeuvres inédites* p. 256.

[3] Forgues will, *Corresp. d. L.* I, 17, gestützt auf einen Brief von 1812, behaupten, L. sei schon 1812 geweiht worden; aber sein Anverwandter, A. Blaize, dessen Angaben ich oben gefolgt bin, verdient doch auch hier unsren Glauben. S. *Oeuvres inédites* I, 259. Lamennais' Briefe beweisen offenbar, dass sein betr. innerer Kampf im Jahre 1816 stattgefunden hat, nicht 1812.

[4] *Oeuvres inédites.* p. 259.

[5] Dieses Citat aus dem Briefe an Bruté findet sich in der Note der angef. Schrift p. 260. Diese und ähnliche Äusserungen machen es unzweifelhaft, dass ein geistiger Zwang auf L. von seinen ihn drängenden Führern geübt worden ist. Dass er es bedurfte, geführt zu werden, erkannte er selbst. Man erinnere sich an sein oben S. 137 angeführtes Wort.

scheidenden Entschluss zu fassen. Carron auf der einen Seite, und ich auf der anderen, haben ihn fort gezogen; aber seine arme Seele ist heute noch tief erschüttert". Ein halbes Jahr vorher hatte Carron gegen denselben Freund geäussert: „Féli soll mir nicht entgehen. Die Kirche soll haben, was ihr gehört"[1]. Kaum hatte Lamennais die priesterlichen Weihen erhalten, als schon verschiedene Orden anfingen um seinen Besitz zu streiten. Sowohl die Priester der äusseren, wie der inneren Mission, suchten ihn zu gewinnen; aber unter allem Dem kämpfte er selbst den heissesten Kampf. Als Carron im Juni 1816 an Jean einen einigermassen beruhigenden Brief richtete, fügte Lamennais selbst einen Schluss hinzu, welcher zeigt, wie die Sachen in Wirklichkeit standen. Er will weder zu der äusseren noch zu der inneren Mission gehen: er will bleiben, wo er zu Hause ist, wenn dieses Daheim auch nur eine Bodenkammer ist. „Mich verlangt nur, in jeder Hinsicht zu vergessen; Gott gebe, dass ich mich selbst vergessen könnte! — Ich plage Niemanden; daher soll man mich in Frieden lassen: ich meine, dies sei nicht zuviel gefordert. — Zu schreiben, ekelt mich, und nichts von Allem, was man vor mir zur Sprache bringen mag, interessirt mich. Ich bin vier und dreissig Jahre alt; ich habe das Leben unter allen Gesichtspunkten gesehen, und künftig werde ich nicht mehr anzuführen sein durch die Illusionen, in welche man mich einzuwiegen sucht. Ich mache Niemanden, wer es auch sei, Vorwürfe: das sind unvermeidliche Geschicke. Wäre ich aber weniger leichtgläubig, oder weniger schwach gewesen, so würde meine Lage eine ganz andere geworden sein. Nun, sie ist, wie sie ist, und ich habe mich nur aufs Beste einzurichten und, wenn's möglich ist, einzuschlafen am Fusse des Pfahles, an dem man meine Ketten befestigt hat. Ich werde glücklich sein, wenn ich nur erreichen kann, dass man nicht komme und unter allerei ermüdenden Vorwänden meinen Schlummer störe"[2].

---

[1] *Oeuvres inédites.* p. 260 n.

[2] Ebendas. I, 264.

Der junge Priester sah Alles grau in grau, wenn er sich selbst und seine eigene Zukunft betrachtete; und die allgemeinen Verhältnisse stimmten ihn nicht heitrer. „Man erwartet", schreibt er einige Wochen später[1], „eine unglückliche Ordre über die kleinen Seminare. Die Religion ist niemals in einem so traurigen Zustande gewesen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass ein förmlicher Plan angelegt ist, dieselbe zugrunde zu richten; und man bemüht sich, diesen Plan noch rascher zu Ende zu führen, als unter Bonaparte". Und warf er den Blick auf seine nächsten Umgebungen, so war gleichfalls Grund zur Klage. Sein junger Freund, der Engländer Henry Morrman, welcher Alles aufgegeben hatte, um Katholik in Frankreich zu werden, söhnte sich mit seinen Eltern aus. Der „mildgesinnte, interessante" Henry kehrte in seine Heimath zurück; und seine „vortrefflichen Eltern" nahmen ihn freundlich auf und versprachen, er solle wegen seines Katholicismus ungestört bleiben. Dieser Jüngling, in welchem Lamennais, in seinem Freundschaftsrausche, den Stoff gefunden zu haben glaubte, aus welchem ein Apostel und Märtyrer zu bilden sei, ward nichts weiter als ein tüchtiger Chemiker, welcher fleissig in einem Laboratorium arbeitete, bis ein Gehirnschlag im Jahre 1818 seinem Leben ein Ende machte. Sein Tod war für Lamennais ein harter Schlag, welcher doppelt hart für ihn dadurch ward, dass er erfuhr, sein Freund sei des plötzlichen Todes wegen ohne Sterbesakramente abgeschieden[2].

Aus diesem düstren Hintergrunde tritt Lamartine als Schriftsteller hervor. Mit ihm geht der Katholicismus von der Vertheidigung über zum Angriff; aber der erste katholische Angreifer ist keineswegs ein jugendfrischer und lebensfroher Held, der begeistert sich in den Kampf stürzt. Es ist ein weltmüder und lebensüberdrüssiger Krieger, dessen Stirn die Furchen der Melancholie trägt, und um dessen Lippen ein bitteres, ironisches Lächeln spielt.

---

[1] *Oeuvres inédites* I, p. 266.
Correspondance de L. I, 18s.

IX.

„Hundert und vierzehn Jahre waren hingegangen über Bossuet's Grab, und hundert und drei über Fenelon's, sechs und siebenzig über Massillon's Grab. — In so langer Zeit hatte kein katholischer Priester in Frankreich einen Namen als Skribent und überlegene Persönlichkeit erworben, als Herr de Lamennais erschien, gerade in dem günstigen Augenblicke, als unlängst das achtzehnte Jahrhundert wieder zu den Waffen gegriffen hatte. Sein Buch, zur Bekämpfung dieses Jahrhunderts bestimmt, war eine wunderbare Auferstehung der alten und ewigen Gedanken, welche die Unentbehrlichkeit des Glaubens für den Menschen aussprechen, welche aber dadurch neu geworden waren, dass sie jetzt ihre Verwendung fanden gegen weit grössere, grundstürzendere Irrlehren, als in früheren Jahrhunderten ihnen gegenüber standen. Einige Phrasen abgerechnet, welche von dem Reichthum tiefergriffener, jugendlicher Phantasie zeugten, war Alles einfach, wahr, wirkungsvoll und schlagend; es war die alte christliche Beredsamkeit, zuweilen etwas hart. Aber die Irrlehre hatte so sehr vielen Schaden gestiftet, und ungeachtet aller durch sie begangenen Verbrechen, ungeachtet ihrer Hohlheit, trat sie beständig wieder mit so grosser Unverschämtheit auf, dass man sich freute, sie einmal gezüchtigt zu sehen mit der Ruthe einer stahlharten Logik. Die dadurch hervorgerufene Begeisterung, der Beifall kannten keine Grenzen. Hatte die Wahrheit doch so lange auf einen Rächer warten müssen! An einem einzigen Tage war Lamennais ausgestattet mit der imponirenden Macht eines Bossuet. Europa sah gespannt der Fortsetzung des Werkes entgegen. Er hatte bis jetzt nur die Bedeutung und Nothwendigkeit des Glaubens nachgewiesen; aber wo war nun der wahre Glaube?“

Mit diesen Worten leitete Lacordaire im Jahre 1834 eine kritische Untersuchung des philosophischen Systems seines

alten Meisters und Lehrers ein[1]; und gewiss übertreibt er nicht in der Schilderung des Eindrucks, den der erste Band von Lamennais' *„Essai sur l'indifférence en matière de Religion"* auf die Mitwelt hervorbrachte[2]. Das Buch erschien anonym; aber, wie ein Kritiker zu derselben Zeit sagt, „man las das Buch, man fragte nach dem Namen des Verfassers, und dieser bisher unbekannte Name wurde an die Seite der berühmtesten Namen gestellt"[3]. Lamennais erzählt selbst in einem Briefe vom 25. Januar 1818 von dem Erfolg des Buches. „Jemand, der in ein Kaffeehaus trat, sah einen Mann mit grossem Schnurrbart in einem dicken Buche lesen; es war mein Buch. Ein Anderer, bisher ein heftiger Widersacher der Religion, konnte sich gar nicht von ihm trennen. Die Auflage ist, beispiellos! in zwei Monaten ausverkauft worden; und doch ist sie in keiner Zeitung besprochen worden. Ich bereite eine neue Ausgabe von 2000 Exemplaren vor, ein wenig verändert; das heisst, ich schneide einige wenige Ausdrücke fort, die man weniger geschmackvoll gefunden und „Chateaubriandsch" genannt hat. — Eine wohlgesinnte Person ist sogar zu der Redaktion des *Journal des Débats* gegangen und hat um eine Besprechung des Buches gebeten; man hat ihr geantwortet, das Buch sei gar zu religiös. Hr. de Bonald wollte in der *Quotidienne* einen Artikel schreiben; hieran ist aber der Censur wegen nicht zu denken. In dem Buche, das Hr. Frayssinous neulich über das Konkordat herausgegeben hat[4], erwähnt er den *„Essai"* als eine Arbeit, ausgezeichnet durch den ihr zugrunde liegenden Scharfsinn und durch geistige Energie.

---

[1] *Oeuvres de Lacordaire* VII, 35 s. (Paris 1872.)

[2] Das Buch erschien zuerst am Schlusse des Jahres 1817. Vgl. *Oeuvres inédites* I, 297. 301. Schon im Jahre 1818 war man mit Übersetzungen des Buches beschäftigt, namentlich ins Deutsche und Spanische. S. ebendas. p. 320.

[3] So Féletz im *Journal des Débats;* vgl. Nettement l. c. II, 202. Diese Anzeige des Buches, und zwar der zweiten Ausgabe, war übrigens die erste Besprechung, die in einem der Tagesblätter erschien. S. ebendas. S. 201, Note.

[4] Lamennais meint hier das Buch von Frayssinous: *Les vrais principes de l'église gallicane* p. 224. (Pariser Ausg. von 1826.)

Dieses sind seine eigenen Worte. Ich sage Ihnen, wie Sie sehen, Alles; aber es bleibt unter uns. Gewisse Philosophen von Bedeutung haben zu Hrn. Champy gesagt: Dieses Buch dürfen Sie nicht bei Sich haben. Es ist eine sehr gefährliche Arbeit. Es ist eine „Stimme von ganz anderem Schlage“[1]. Frayssinous, mit welchem Lamennais, wie wir im Weiteren sehen werden, bald eine Lanze brechen sollte, hatte ebenfalls starke Ausdrücke gebraucht; z. B. hatte er auf sie beide jenes Wort angewendet: „Er muss wachsen; ich muss abnehmen!“ Er hatte gesagt: „dieses ist ein Werk, das einen Todten wird ins Leben rufen können!“ Und als er im Jahre 1818 für längere Zeit seine *„Conférences“* (öffentlichen Vorträge) schloss, gab er seinen Zuhörern den Rath, in der Zwischenzeit den *„Essai“* Lamennais zu lesen.[2]

Es waren weder neue noch tiefe Gedanken, welche Lamennais' *Essai* eine solche Verbreitung und Wirkung verschafften[3]: nur die Form der Arbeit, besonders aber der Charakter des Augenblicks, wo sie erschien, gaben ihr diese Bedeutung. Lamennais hatte, was er selber nicht verhehlt, in de Maistre's und Bonald's Gärten geerntet; jedoch wehrt er sich gegen den Vorwurf, nur ihr Kopist gewesen zu sein[4]. de Maistre erkennt auch in Lamennais' Buche sich selbst wieder, ebenso wie in Bonald's Arbeiten, jedoch mit dem Unterschiede, dass er sich dort, dem jungen Autor gegenüber, die Quelle zu sein bewusst ist. Er findet in dem Buche mehr als Einen Beweis dafür, dass der Verfasser ihm die Ehre angethan habe, ihn mit grosser Aufmerksamkeit zu lesen[5]. Gleich de Maistre hatte Lamennais die Schriften des Tertullian studiert; und der Einfluss des punischen Kirchenvaters ist nicht allein in den langen Citaten aus seinen Schriften erkennbar, sondern auch im Stile. Lamennais hatte — wie wir oben

---

[1] *Oeuvres inédites* I, 319 s.

[2] Ebendas. I, 318, und Nettement l. c. II, 207 s.

[3] Die Mängel der Arbeit sind scharf hervorgehoben von Madrolle in einem Citate, das sich findet bei Quérard, *Bibliographie Lamenaissienne* p. 18 s.

[4] *Oeuvres inédites* I, 348 s. — [5] de Maistre, *Lettres* I, 468.

(S. 53) angeführt haben — einmal die Äusserung gethan, es bedürfe, aus Rücksicht auf die neuen Zustände, einer neuen Form der Apologetik; und offenbar hat Tertullian's apologetische Verfahrungsweise ihm zum Vorbilde gedient. Aber man spürt ein noch weit näheres Vorbild, nämlich Rousseau. Nach ehe Lamennais mit Rom gebrochen hatte, wies ein hervorragender Kritiker Rousseau's Einfluss auf den Apologeten nach. „Rousseau's literarischer Einfluss" — so sagte Villemain schon im Jahre 1827[1] — „ist auch bei einem seiner heftigsten Gegner in unseren Tagen zu erkennen. Der berühmte Verfasser des *„Essai"* hat in seiner kühnen und scharfen Logik und in seiner leidenschaftlichen Ausdrucksweise mehr als Einen Zug gemeinsam mit dem Verfasser des *„Émile"*, dessen bezaubernden Stil er vielleicht über Gebühr gepriesen hat. Man sieht, dass er in dieser Schule mehr gelernt hat, als bei den Kirchenvätern. Er hat, wie damals die fliehenden Kinder Israel, das Geräthe der Ägypter mitgenommen, um diese mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen." Villemain macht zugleich mit Recht darauf aufmerksam, dass man hinter der Feindschaft gegen Rousseau doch „eine gewisse Vorliebe" entdecken könne, und fügt hinzu: „man merkt, dass der beredte Apostel der Auktorität ein aufmerksamer Leser des *Contrat social* gewesen ist; und vielleicht könnte dieser feurige Geist noch von einem Extrem zum anderen übergehen". Die spätere Entwickelung des Lamennais hat dem scharfsinnigen Kritiker Recht gegeben; und behält man bei der Lektüre von Lamennais' Schriften das Ende seiner Laufbahn vor Augen, so wird man finden, dass der christliche Glaube keinen sonderlichen Grund hat, dieses philosophischen Apologeten sich mehr zu freuen, als jenes ästhetischen.

Die Melancholie des Autors spiegelt sich schon in dem kleinen, das Buch einleitenden Vorworte ab. Er gebe den ersten Band für sich heraus, weil die Zustände derartige seien, dass man sich beeilen müsse: denn die Gesellschaft

[1] Villemain, *Tableau du XVIII. siècle.* II, 523.

eile ihrem Schicksale entgegen. Dieses klingt, als sei Lamennais von Tertullians montanistischem Chiliasmus angesteckt. „Eilend muss man zu den Völkern von Wahrheit, Ordnung, Religion reden, damit man nicht am Ende einem Arzte gleiche, welcher am Grabe Worte machen wollte von Gesundheit und Leben.“ Die eigentliche Einleitung ist nicht weniger düster gehalten, als dieses Vorwort. „Das kränkeste Jahrhundert“, sagt er, „ist nicht dasjenige, welches für den Irrthum schwärmt, sondern dasjenige, welches die Wahrheit versäumt und geringachtet. Wo uns Leidenschaft und heftige Aufgeregtheit begegnet, da ist noch Kraft, also auch Hoffnung vorhanden; ist aber jede Bewegung erloschen, hat der Puls aufgehört zu schlagen, ist die Kälte schon bis ans Herz gedrungen, — was ist da weiter zu erwarten, als nahe, unvermeidliche Auflösung? Vergebens sucht man es sich zu verhehlen: Europa geht mit raschen Schritten seinem verhängnissvollen Ziele entgegen.“ Das Unglück der Gesellschaft besteht darin, dass sie gleichgültig ist. Die absolute Indifferenz bedeutet Ausschliessung jedes Gefühls von Liebe und Hass aus dem Herzen, bedeutet, dass dem Geiste jede Unterscheidungsgabe, wie aller Glaube entschwunden ist[1]. Geräth ein Volk in diese absolute Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, alsdann ist unzweifelhaft sein Ende vor der Thür. Es ist ein Zeichen des Verfalls der Völker; sie gleichen dem Greise, der den Gebrauch seiner Sinne verliert. Nur die Auktorität, die religiöse Auktorität, kann eine solche Gesellschaft retten. Wo man aber mitleidig den Mund zum Lachen verzieht, so oft nur Gottes Name genannt wird, da giebt es kein Mittel mehr, ein solches Volk zurückzuführen zum Glauben an die Wahrheit und zur Übung der Tugend. „Ich frage mich selbst, ob man aus diesen tiefgesunkenen Wesen noch Menschen machen könne, und ich wage nicht, darauf zu antworten.“ Von der Zahl der Gleichgültigen nimmt er übrigens Mehrere aus, die Andere dazu rechnen. Zuerst die Philosophen, „die Apostel der Gottlosigkeit“, welche mit glühendem Hasse die Religion verfolgen.

[1] *Essai sur l'indifférence. Nouvelle édition* s. a. I, 36.

Sie können nicht gleichgültig heissen, und zu ihnen rede ich nicht. „Es ist eine Art Wahnsinn, mit welchem man sich auf keine Diskussion einlässt.“ Demnächst schliesst er die schwachen Christen aus, welche sich durch Vergnügungen zerstreuen, durch Geschäfte abziehen lassen. Diese sollen nicht sowohl durch Gründe überzeugt, als vielmehr nur geweckt und aufgeschreckt werden durch das ihrer wartende Geschick. Er wendet sich nun an drei Klassen von Gleichgültigen: an Solche, die in der Religion nur eine politische, bloss für den grossen Haufen nöthige Einrichtung sehen, an diejenigen, die zwar ihre Nothwendigkeit für alle Menschen zugestehen, aber die göttliche Offenbarung verwerfen, endlich an jene masshaltenden Gleichgültigen, die zwar die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion anerkennen, aber doch die Wahrheiten derselben mit Ausnahme gewisser Hauptartikel leugnen; mit anderen Worten: sein Buch ist gerichtet gegen die Atheisten, die Deisten und — die Protestanten[1]. Bei keinem Punkte zeigt sich Lamennais' Neigung zu Übertreibungen deutlicher, als in der Schilderung dieser dritten Klasse der Gleichgültigen. Der ganze Abschnitt ist eine Studie nach de Maistre's Karikaturzeichnung des Protestantismus. Luther ist kurzweg der, welcher „die Fahne der Empörung aufpflanzt; er ist im Grunde der Abgott der Reformation.“ Diese und ähnliche Aussprüche waren es, welche einen Geistlichen zu Nimes, Vincent, zu einer ausführlichen Antwortschrift auf Lamennais' Angriffe bewogen; und Letzterer lässt sich in dem Vorworte zu dem zweiten Bande des *Essai* auf eine längere Verhandlung mit dem protestantischen Geistlichen ein[2]. Hier sucht er zu beweisen, dass der Protestantismus mit Recht ein System des Indifferentismus heissen könne: „weil er das Individuum seinen eigenen Herrn sein lasse, um glauben zu dürfen, was am besten mit seiner Vernunft übereinstimme“. Er verweist auf die Union in Preussen, als ein solches Zeugniss der Herrschaft des Indifferentismus unter den Protestanten. Es ist eine alte katholische Waffe, die Lamennais schwingt, wenn

[1] *Essai* p. 40—44. — [2] Ebendas. II, 30 ss.

er diesen Vorwurf zur Sprache bringt, und zugleich den anderen, dass der Protestantismus der Einheit ermangle, also eines wesentlichen Merkmals der wahren Kirche; und zu leugnen ist nicht, dass der traurige Zustand, in welchem der Protestantismus sich damals befand, seinen Worten einen eigenen Stachel gab. Er hat hiermit auf einen Punkt hingewiesen, hinsichtlich dessen die Reformation allerdings einer Fortsetzung, durchaus aber nicht einer prinzipiellen Reform bedarf.

Der Zweck seines *Essai* war nicht, die Gleichgültigen in Gläubige umzuwandeln, sondern allein dieser, mit allem möglichen Fleisse die Gründe des Glaubens mit denen für den Unglauben zu vergleichen[1]. Er war auch nicht geeignet, mehr zu leisten. Der Apologet Lamennais war im Grunde selbst ein Skeptiker, welcher es zwar verstand, viele Gründe gegen den Zweifel vorzubringen; aber der Feind, welchen er bei Anderen bekämpfen wollte, hatte Macht über ihn selbst. Er schleudert de Maistre's Geschosse gegen die Philosophie, gegen die geschriebenen Verfassungen, und gerade wie Bonald, behauptet er, jeder religiöse Irrthum sei zugleich ein politischer; aber es ist nichts dabei von de Maistre's kategorischer Sicherheit, noch von de Bonald's Ruhe. Dagegen hat er, mit Hülfe seiner ausgebreiteten Belesenheit und seltenen Virtuosität in Auffindung neuer Gesichtspunkte, die Bedeutung der Religion für alle Seiten des gesellschaftlichen Lebens aufzuweisen gewusst; und in dieser Hinsicht hat er Wahrheiten gesagt, die immerhin nicht neu waren, damals aber gesagt werden mussten, sowie es heute noch nöthig ist sie zu hören. Das Resultat der Untersuchung fasst er im ersten Bande des *Essai* zusammen, indem er die Wahrheit geltend macht: dass, „wenn es eine wahre Religion giebt, diese von unendlicher Bedeutung ist für den Menschen, für die Gesellschaft, ja für Gott selbst". „Durch diesen Nachweis haben wir das Fundament der dogmatischen Gleichgültigkeit zerstört." Und hiermit stellt er zugleich das Problem für den zweiten Theil: „Wir werden den

[1] *Essai* I, 196 s.

Beweis führen, dass es in Wirklichkeit eine wahre Religion giebt, dass es nur Eine giebt, dass sie für alle Menschen das einzige Mittel des Heiles ist, und dass alle Menschen sie auch leicht von den falschen Religionen unterscheiden können. Aber zuvörderst müssen wir untersuchen, wie wir unter unseren gegenwärtigen Verhältnissen zu einer sicheren Erkenntniss der Wahrheit gelangen"[1].

Mehrere Jahre vergingen, ehe dieser zweite Theil erschien, und in der Zwischenzeit war Lamennais' Name ein weithin bekannter und gefeierter geworden. Bald nach der Herausgabe des ersten Bandes seines *Essai* nahm er theil an einer weltkundigen Diskussion über die Gewissens- und Religionsfreiheit[2]. Der berühmte Jurist Odilon Barrot hatte gelegentlich einer Gerichtsverhandlung ausgesprochen: „Das Gesetz garantirt die Freiheit, nicht diesen einen oder jenen anderen Glauben mitzubekennen, sondern im Allgemeinen irgend einen, gleichviel welchen Glauben zu haben; und da es eben so viele verschiedene Glaubensbekenntnisse wie Bürger giebt, so folgt, dass in jedem Falle eine Weigerung, an religiösen Handlungen theilzunehmen, geachtet werden muss, sofern solche Weigerung aus einer eigenen religiösen Anschauungsweise hervorgehen kann, die, welcher Art sie auch sei, vom Glauben geboten ist. — Die konstituirende Versammlung und alle auf dieselbe gefolgten Versammlungen haben durchaus unterschieden zwischen Religion und Politik. Wirft man einen Blick auf unsre Gesetzesbücher, so wird man sehen, mit welcher Sorgfalt der Gesetzgeber das bürgerliche Leben von jedem religiösen Einflusse geschieden hat. — Die Charte hat an diesem grossen Grundsatze nichts ändern können, dass nämlich das Gesetz keine Religion hat."[3] Gegen diese Auslegung der Charte richtet nun Lamennais seine Kritik. Wenn Barrot Recht habe, sagt er, müsse man als richtig anerkennen: dass

[1] *Essai* I, 407.

[2] Nettement setzt (l. c. II, 198s) diesen Wortwechsel vor die Herausgabe des *Essai*, gewiss mit Unrecht. Vgl. Lamennais, *Oeuvres complètes* II, 625s.

[3] Ich führe diese Aussprüche an nach den Citaten bei Lamennais.

das Gesetz alle religiösen Anschauungen, gleichviel welche, in Schutz nimmt, und da deren so viele sein können, als es Individuen giebt, so garantirt es alle Absurditäten, die in der Seele irgend eines Menschen aufkommen können; es garantirt die vollkommenste geistige Anarchie, zwingt die Obrigkeit, jede Art Wahnwitz und Fanatismus zu achten, dreissig Millionen Formen des Kultus, wenn ihre Einrichtung beliebt wird, zu achten, also auch die unter dem Namen der Religion auftretende Negation jeder Gottesverehrung, auch den Atheismus selbst zu achten. „Dieses ist nicht zu viel gesagt, da die Obrigkeit unstreitig das Gesetz ehren muss, und das Gesetz in Frankreich keine Religion hat, sondern atheistisch ist. In der neukonstituirten Gesellschaft existirt kein weiteres Verhältniss, als das von Mensch zu Mensch. Man hat Gott aus ihr verbannt, um der Gewissensfreiheit willen, hat zu ihm gesagt: ziehe dich zurück! du genirst uns; wir brauchen deine Gesetze nicht! wir werden schon ohne dich Alles in Ordnung bringen, so Geburten wie Ehen, so Eide wie Begräbnisse. Wir haben es bei uns selbst geschworen: wir wollen frei sein bis zum Grabe".[1] Lamennais hatte in diesem kurzen Artikel, welcher im *„Défenseur"* zu lesen war, das eine der „beiden Völker" geschildert, welche, nach jenem bekannten Ausspruche Ludwigs XVIII. (in einem Briefe an seinen Bruder), Frankreich bewohnten. Der religionslose Staat und atheistische Gesetze waren das Ideal des einen Volkes; die Ideale des andren Volkes ausführlich darzustellen, erhielt Lamennais später Gelegenheit.

Zwischen dem ersten und zweiten Bande des *Essai* erschienen nicht weniger als vier Auflagen des ersten. Das Buch machte aber nicht nur Lamennais berühmt, sondern sammelte um ihn eine Schaar Bewunderer. Diesem Kreise trug er vor, wie er beabsichtige, eine ganz neue Philosophie zu begründen; und ehe noch diese vorlag, waren junge Adepten schon eifrig bemüht, die Herrlichkeit solcher Novität auszuposaunen. Frayssinous traf einige der begeisterten Jünger;

[1] *Oeuvres complètes* I, 626.

und während er sie ihre Weisheit auskramen hörte, rief er aus: „Lamennais ist ein genialer Mann; aber seine Theologie ist nur dürftig“[1]. Durch Lamennais' Briefe zog sich indess fortwährend derselbe Lebensüberdruss. In der Stadt fühlte er sich unbehaglich und sehnte sich nach dem Augenblick, wo er seinen Wohnsitz auf la Chênaie nehmen könne. Er wünschte sich einen Wagen anschaffen zu können, der ihn in die frische Luft führe, ein Wunsch, der aber unerfüllt bleiben musste.[2] Die literarische Beschäftigung vermochte nicht seine Melancholie zu vertreiben. „Ich habe keine Lust, an dem zweiten Bande meines Buches zu arbeiten“, schreibt er an seinen Bruder. „Zuweilen reut es mich beinahe, den ersten geschrieben zu haben. Wäre es möglich, möchte ich ihn ungeschrieben machen. Mein Leben ist eine lange Reihe peinlicher Empfindungen und trauriger Vorstellungen; aber es wird ja einmal ein Ende haben“.[3] „Was hilft's, dass mein Name leben wird, wenn ich alle Tage sterbe vor Kummer und Überdruss, wenn ich mich selbst zu strenger Gefangenschaft verurtheilen muss, um für ein Vierteljahr die Neugier des Publikums zu befriedigen, welches kommt, sieht und vergisst“[4]. Dessungeachtet nahm die Arbeit ihren Fortgang. Der Autor zog sich immer völliger von der Welt zurück; zuletzt wollte er nur die Menschen sehen, mit denen er über sein Buch reden könne, um seine Gedanken durch nichts von den Wegen seiner neuen Philosophie abziehen zu lassen. Diesen Vertrauten setzte er seine Ideen auseinander, welche sich dabei zu grösserer Reife entwickelten. Einer der hervorragendsten Männer der römischen Kirche, welcher als junger Mann sich oft mit Lamennais unterhalten hatte, hat diese Unterhaltungen in folgender Weise geschildert: „Mit gesenktem Haupte ergoss er, als Antwort auf irgend eine Frage, einen Strom von Gedanken, welcher kräftig und spiegelklar, wie ein Bach durch eine Sommerwiese, hinfloss. Er ergriff auf einmal den ganzen Gegenstand und theilte ihn in Rubriken, ebenso symmetrisch,

[1] Nettement l. c. II, 209. — [2] *Oeuvres inédites* I, 323. 356. 360.
[3] Ebendas. p. 302s. — [4] Ebendas. p. 356.

wie Fléchier oder Massillon; darauf nahm er dieselben, eine nach der anderen, vor, entwickelte sie und zog seine Schlusssätze. Alles dieses in einförmigem, aber ruhig mildem Tone, ohne Unterbrechung, ohne sich zu besinnen, und dennoch so glatt und elegant, dass, schloss man die Augen, man glauben konnte, aus einem fertigen, zur Vollkommenheit ausgefeilten Buche vorlesen zu hören. Dazu Alles in einer treffenden, malenden und durchgeführten Bildersprache“[1]. Lamennais wohnte zuletzt in der Vorstadt Passy und kam nur Sonntags nach Paris. Von diesem ziemlich ländlichen Aufenthalte aus liess er im Jahre 1820 seinen zweiten Band in die Welt gehen; sobald er erschienen war, reiste er nach la Chênaie. „Mein Leben ist kein heitres, indessen nehme ich es, wie's der liebe Gott gegeben hat.“ Diese Worte, die sich in einem Briefe aus jener Zeit finden, als er eben mit der Korrektur des zweiten Bandes beschäftigt war, beweisen, dass letzterer einen ebenso dunklen Hintergrund hatte, wie der erste.[2]

Er wurde mit grosser Neugier entgegengenommen. Man las mit Spannung das lange Vorwort, welches mit einem Ausfall gegen die Regierung eingeleitet wurde. Das Wohlwollen, mit dem der erste Band aufgenommen worden, habe dem Verfasser gezeigt, dass „die Völker die Nothwendigkeit der Wahrheit erkennten“; aber die Regierungen seien ohne Verständniss. „Sie kennen nicht ihre Macht und haben keinen Glauben an die Auktorität, die Gott ihnen verliehen hat. — Sie haben Wünsche, aber keinen Willen. — Das Königthum ist herablassend, aus Furcht, über Bord geworfen zu werden, und man findet es überall beschäftigt, sein Testament zu schreiben. Ach, es hätte diese Mühe sich sparen können: es hat keine Hoffnungen an Andere zu vermachen“[3].

In diesen Worten schimmert eine Seite der weiteren Entwickelung Lamennais' durch: sein Bruch mit dem Königthum. Durch die Polemik gegen den protestantischen Angriff, den

---

[1] Wisemann, Erinnerungen an die vier letzten Päpste. (Nach dem Englischen.) Schaffhausen 1858. S. 285.

[2] *Oeuvres inédites* I, 393. — [3] *Essai* II, 11.

der erste Theil erfahren hatte[1], arbeitete man sich hindurch zu der verheissenen neuen Philosophie. Lamennais hat in einem ungefähr gleichzeitigen Briefe dieselbe in Kürze folgendermassen dargestellt: „die individuelle Vernunft, oder die Vernunft jedes Einzelnen, ist nicht unfehlbar. Die Unfehlbarkeit, welche uns Sicherheit giebt, gehört nur der gemeinsamen oder allgemeinen Vernunft, welches die wahre menschliche Vernunft ist. Diese allgemeine Vernunft nenne ich Auktorität. Unter Glauben verstehe ich jede nicht auf Beweisen beruhende Annahme (*croyance*)[2]. Es macht einen eigenthümlichen Eindruck, zu sehen, wie der katholische Apologet, mit Bundesgenossen wie Montaigne und Bayle, alle mit Hülfe der Sinne, des Gefühls oder Räsonnements gewonnene Sicherheit über den Haufen wirft. Der Einzelne kann nach ihm auf alle Weise fehlen, und auf den angedeuteten Wegen wird die Sicherheit nicht gewonnen. Sicherheit ist ein Produkt der Gemeinschaft. „Die allgemeine Übereinstimmung, *sensus communis*, ist für uns das Siegel der Wahrheit; und dieses ist auch das einzige Siegel[3]. — Wahnwitz ist es, seine eigene Vernunft, seine individuelle Auktorität, der allgemeinen Auktorität vorzuziehen[4]. Dieser *sens commun* wird alsdann nicht bloss eine Sicherheitsquelle, sondern die einzige[5]. An diesem Punkte sieht man schon eine andere Seite der späteren Theorie Lamennais' durchblicken, nämlich die Volkssouveränetät.

Lamennais untersucht dann weiter, wie die wahre Religion von den falschen Religionen unterschieden werde; und er gelangt zu dem Resultat, dass die Auktorität das Kennzeichen sei[6]. Es ist nicht die Auktorität einzelner Menschen, von

[1] S. oben S. 159. — [2] *Oeuvres inédites* I, 401.

[3] *Essai* II, 85. — [4] Ebendas. p. 94.

[5] Ferraz l. c. p. 165 ss. giebt eine scharfsinnige Kritik der ganzen Sicherheitstheorie von Lamennais. Mit Recht macht er den Gesichtspunkt geltend, dass diese ganze Theorie vom *sens commun*, mit seiner eigenen Elle gemessen, falsch erscheine, da sie ja eben als eine neue den *sens commun* gegen sich habe.

[6] *Essai* II, 247 s. Um diese Zeit schrieb Lamennais an de Maistre: „Indem Sie die Auktorität des heiligen Stuhles vertheidigen, vertheidigen

welcher er redet, sondern die allgemeine Vernunft, wie sie im Worte geoffenbart ist. Er findet die Auktorität, wie sich erwarten lässt, nur in der katholischen Kirche; aber zugleich stellt er Behauptungen auf, die in den Ohren vieler Katholiken einen üblen Klang haben mussten. Er entwickelt auf eine eigene Weise den Gedanken der englischen Deisten, dass das Christenthum so alt sei, wie die Welt: auch er findet Spuren der christlichen Wahrheit in der ganzen Welt. „Die wahre Religion hat sich entwickelt, aber nicht geändert. — Die Christen glauben alles das, was das Menschengeschlecht vor Jesu Christo geglaubt hat, und das Menschengeschlecht glaube alles, was die Christen glauben. — Das Gesetz des Evangeliums weicht nur durch grössere Vollkommenheit von demjenigen Sittengesetze ab, das unter den Alten allgemein war. — Alles, was für die Alten Pflicht gewesen, ist dies auch für die Christen; aber die Pflichten der letzteren haben grössere Ausdehnung und sollen mit grösserer Strenge und Reinheit erfüllt werden, da nunmehr die Menschen das vollkommene Muster vor Augen haben[1]. Lamennais stützt sich bei dieser Untersuchung auf den alten Apologeten, Justin den Märtyrer, und dessen Gedanken von einer geistigen Aussaat (λόγος σπερματικός) auch in der Heidenwelt. Man kann darüber in Zweifel sein, wie gross das Mass wahrer christlicher Erkenntniss war, welches der Theorie des alten Apologeten zu Grunde lag[2]; allein jedenfalls lagen in Lamennais' Anschauung die Keime eines Standpunktes, welcher ausserhalb der Grenzen des positiven Christenthums fällt. Und hier bietet sich ein dritter Punkt dar, wo sein *Essai* im Voraus auf eine spätere Stufe seiner Entwickelung hinweist.

Der zweite Band des *Essai* fand weitaus nicht eine so günstige Aufnahme wie der erste; er erweckte nicht nur ernste

---

Sie die Auktorität der Kirche, ja selbst der Souveräne, überhaupt alle Wahrheit und alle Ordnung". (de Maistre, *Lettres* I, 579.)

[1] *Essai* II, 395–99.

[2] Vgl. M. von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878, und A. Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler. Leipzig 1880.

Bedenken, sondern auch Widerspruch. „Die Geistlichkeit ist ohne Verständniss“ — so klagt der Autor in einem Briefe — „und sie ist vielfach gegen das Buch. Ich werde überschüttet mit Briefen, die einen noch einfältiger als die anderen, und einige auch in wenig höflichem Ton. — Immer die nämliche Melodie: ich soll Skepticismus lehren und Alles umwälzen!“ Jedoch empfing Lamennais auch einige Briefe, die nicht derselben Kategorie angehörten. So dankt de Maistre in einem diplomatisch abgefassten Briefe dem Verfasser für sein Buch, „welches grosse und tiefe Gedanken enthält, weite Fernblicke, einen reinen, eleganten, aber zugleich ernsten, der Sache angemessenen Stil, zuweilen mit Seneca's pointirter und Cicero's abgerundeter Darstellung.“ Indessen verhehlt er nicht seine Überzeugung: „das Buch werde ehrbare Leute sehr beunruhigen, und Andere in grösserer Zahl werden so thun, als wären sie beunruhigt“. Obgleich er wirkliche Schwierigkeiten voraussieht, will er doch nicht ablassen zu sprechen: Muth! Lamennais hatte im Sinne gehabt, an die Entscheidung Roms zu appelliren, was de Maistre gut heisst. Er widerräth aber, den französischen Angreifern zu antworten. „Dürfte ich Ihnen einen Rath ertheilen, so würde es mit Ihrer Erlaubniss dieser sein: dass Sie Ihr Talent nicht unnütz vergeuden. Sie haben von Natur eine Kanonenkugel empfangen; machen Sie daraus keine Hagelkörner, mit denen man nur Spatzen tödten kann, während wir mit Tigern zu kämpfen haben“. Darauf fährt de Maistre fort: „Wir alle, Herr Abbé, haben ein grosses Gebrechen, dessen wir nicht los werden können: wir sind Kinder eines Mannes und eines Weibes“ — ein Ausspruch, der ohne Zweifel andeutet, dass der Briefschreiber sich eine Hinterthür offen lässt, hinsichtlich der unbedingten Zustimmung zu den Gedanken des ersten Bandes des *Essai*. — de Bonald sandte aus seinem ländlichen Wohnorte einen Zeitungsartikel über das neue Buch „seines berühmten Freundes“, zwar eine Schutzschrift für dasselbe, aber doch die Möglichkeit einräumend: „Lamennais könne der Vernunft zuviel entlehnt

[1] *Oeuvres inédites* I, 395. — [2] de Maistre, *Lettres* I, 500s.

haben, um es dem Glauben beizulegen“[1]. Andere Freunde liessen sich in ganz anderen Tonarten vernehmen. Abbé Carron schrieb im Oktober 1820 einen Brief[2], der starke Bedenklichkeiten äusserte. Er will in dem zweiten Bande geradezu eine Herabsetzung der göttlichen Vorsehung erkennen. Er findet, dass die Freunde Lamennais schlecht vertheidigt haben, und bittet ihn inständig, doch in Zukunft niemals Bücher über so wichtige Fragen zu veröffentlichen, ohne zuvor Männer zu Rathe gezogen zu haben „von ausgezeichnetem Wissen, kaltem, reflektirendem Geiste und vielseitigen Studien“; und fordert ihn auf, er möge sich nicht allzusehr auf die Ansicht seines vortrefflichen Bruders verlassen. Lamennais' Antwort liegt vor in einem Briefe vom 1. November 1820[3]. In diesem spürt man das unterirdische Feuer. Er dankt natürlich Carron für die wohlwollenden Bemerkungen, fügt aber hinzu, dass „die besten Köpfe“ vollkommen seine Anschauung von den Dingen theilen. Anfangs habe man ihm Vorwürfe geschrieben, jetzt erhalte er Schutzschriften. Viel von der Opposition, die sein Buch erfahren habe, beruhe seiner Ansicht nach auf Missverständnissen seiner Worte. Darnach folgt eine bemerkenswerthe Äusserung, welche vulkanische Eruptionen ankündigt. „Verwirft man die Grundsätze, die ich hier entwickelt habe, so sehe ich überhaupt kein Mittel zu gründlicher Vertheidigung der Religion und keine durchschlagende Antwort auf die Einwürfe, mit denen die Ungläubigen unsrer Tage kommen.“ Jedoch sagt er gleich darauf: er habe sich alsbald an Rom gewandt mit der Bitte um eine Untersuchung, und man sei willig auf seine Bitte eingegangen.[4] „Falls Rom's Ausspruch“ — so schliesst

---

[1] Abgedruckt in Lamennais, *Oeuvres complètes* I, 511, wo mehrere Urtheile über das Buch gesammelt sind.

[2] Lamennais, *Correspondance* I, 28.

[3] Ebendas. I, 158 s. Etwas vorsichtiger äussert er sich in einem Briefe an den Bischof von Genua. *Oeuvres inédites* I, 406 s.

[4] de Maistre, *Lettres* I, 502, versprach, mit Hülfe von Freunden seiner Freunde in Rom, die Wege daselbst für die Angelegenheit bahnen zu wollen.

er — „mir günstig ausfällt, so werde ich mich dessen freuen um der Religion willen; lautet er ungünstig, so werde ich mich um meiner selbst willen freuen. In diesem Falle bin ich nämlich entschlossen, nicht mehr zu schreiben, und ich werde alsdann der glücklichste Mensch sein; denn alsdann werde ich mit gutem Gewissen der Musse geniessen können, welche meines Dafürhaltens das einzige Gut ist.“ Also zerstören will er seine Feder, aber widerrufen nicht. Man darf daher mit Fug sagen, dass der Lamennais von 1820 schon der Lamennais von 1832 war.[1] Auch konnte man aus seiner, im Jahre 1821 herausgegebenen „Verantwortung“ weit weniger den gehorsamen Sohn der Kirche erkennen, als vielmehr den trotzigen Geist des alten Bretagners Abälard.[2] Er redet als Einer, der eine längst vergessene Wahrheit wieder ans Licht gefördert habe; und mit einer gewissen Überlegenheit sagt er von den Gegnern: „ich habe vor ihren Skrupeln vielen Respekt, glaube indess nicht vor ihnen zurückweichen zu müssen.“ Das stolz gehaltene Vorwort zu der „Verantwortung“ schliesst er mit folgenden Worten, welche wohl zur Beruhigung ängstlicher Gemüther dienen sollen: „Alles, was unter uns noch von Wahrheit und Ordnung übrig ist, verdanken wir der christlichen Religion, dem Glauben, den diese pflegt und bewahrt, dem Auktoritätsprinzipe, dass sie geltend macht. Verschwände aus Europa das Christenthum, so würde zugleich der letzte Lichtstrahl erlöschen; die Gesellschaft und die Vernunft würde „in Finsterniss versinken.“[3] Und die ganze „Verantwortung“ redet mit der siegesgewissen Zuversicht, dass alle Angriffe vergeblich gewesen seien; die im *Essai* befolgte Methode „sei nicht weniger unumstösslich, als die katholische Wahrheit selbst.“[4] So dreist würde sich ein echter Ultramontaner niemals über eine Sache ausgesprochen haben, welche noch in Rom ihrer Entscheidung harrte.

---

[1] Foissét, *Vie de Lacordaire* I, 110.

[2] Wie diese Apologie selbst in Trappisten-Zellen Anklang und Verständniss fand, beweist der Brief in der *Correspondance* I, 39.

[3] *Oeuvres complètes* I, 460. — [4] Ebendas. p. 507.

Schärfer blickende Freunde ahnten damals schon, was kommen werde. Im Jahre 1824 hatte Lamennais eines Tages in la Chênaie den Besuch eines Freundes. Nachdem sie eine Weile über brennende Tagesfragen geredet hatten, ergriff Lamennais das Wort, um sein eigenes System zu entwickeln, und seine Gedanken stiegen wie im Adlerfluge empor. Plötzlich unterbrach ihn der Freund mit den Worten: „Halt inne! du machst mir bange:“ — „Warum?“ — „Ich sehe, du wirst Stifter einer Sekte werden.“ — „Niemals! Eher würde ich in meiner Mutter Schooss zurückkehren, als den Schoos der Kirche verlassen.“ — „Ich sage dir, du wirst ihn verlassen; ich sehe dich des Weges gehen.“ — „Warum? Wie?” — „Warum? Weil du unbeugsam deinen Gedanken nachgehst, wohin diese dich führen, ohne durch irgend eine Erwägung dich aufhalten zu lassen; weil dein Geist Alles beherrscht, ohne sich von irgend Etwas beherrschen zu lassen.“[1]

Dieses Gespräch war prophetisch, aber nicht das einzige Zeugniss, dass man die Richtung ahnte, die er einschlug. Ein Bischof in der Provinz schreibt über ihn an einen in Paris weilenden Bischof: „Er steigt zu Höhen empor, zu denen, glaube ich, noch kein Philosoph sich aufgeschwungen hat. Zwar erweckt das meine Bewunderung für mehrere Partien seines Werkes; aber es lässt mich auch erzittern. Denn, fällt er, wird sein Fall ein schrecklicher sein.“[2] Und Lamennais beginnt selbst zu merken, wohin es mit ihm gekommen ist. Nachdem er diese bischöfliche Kritik seinem Bruder mitgetheilt hat, sagt er: „Dieser unglückselige Band, welcher, meiner Meinung nach, der Religion einen grossen Dienst leisten sollte, wird vielleicht den Frieden meines Lebens stören.“ Welchen Einfluss die Kritik auf die Lesewelt übte, erfahren wir aus folgender Notiz am Fusse des Briefes: „Die Kritiken scheinen dem Absatze meines Buches zu schaden.“

[1] Nettement l. c. II, 225. — [2] *Oeuvres inédites* I, 416.

X.

Der Angriff gegen Lamennais' neue Philosophie ging namentlich von Einem Punkte aus, nämlich der Schule in Saint-Sulpice, welche am Gallikanismus festhielt.[1] Die feindselige Haltung war nicht allein durch den prahlerischen Anspruch auf Neuheit, mit welchem Lamennais aufgetreten war, hervorgerufen, sondern durch die Gefahr für den Gallikanismus, welche in den Konsequenzen der Theorie des *Essai* lag. Der Kampf zwischen Lamennais und seiner Schule einerseits, und der Schule in Saint-Sulpice anderseits, zeigt uns den Todeskampf des Gallikanismus. Um aber diesen Streit ins rechte Licht zu stellen, müssen wir etwas zurückgehen und einen der Hauptkämpen bei diesem bedeutungsvollen Konflikte ins Auge fassen.

Das Konkordat von 1801 war, wie öfter hervorgehoben ist, für die Freiheit der gallikanischen Kirche ein grosses Unglück. Die Art und Weise, wie der Papst gezwungen wurde, sich über das kanonische Recht hinwegzusetzen, zumeist dadurch, dass er die Resignation der alten Bischöfe fordern musste, machte das Papstthum noch ultramontaner, als es je vorher gewesen war.[2] Durch das Konkordat von 1801 gab gerade diejenige Macht, welche am längsten und mit dem grössten Nachdruck gegen die Übergriffe Roms gekämpft hatte, dem Papste Veranlassung zu einer verhängnissvollen Durchführung der Theorie Bellarmins von der absoluten Oberhoheit des Papstes über den Episkopat; und hiermit war Das aufgegeben, wofür die Könige und die Parlamente Frankreichs so lange und so hartnäckig gekämpft hatten. Zwar

---

[1] „*Le gallicanisme,*“ sagt Lamennais, *Correspondance* I, 286, „*y domine, et de là il donne la main à tous ses partisans dans les provinces.*“

[2] Ein Erzbischof von Paris, der Märtyrer vor den Barrikaden im Jahre 1848, Denis d'Affre, fällt selbst dieses Urtheil. Vgl. Michaud, Die Kirche Frankreichs, S. 10 f., und des Verfassers: Papstthum im XIX. Jahrh., I, S. 99 ff. und 203.

erhielt Napoleon später Gelegenheit genug, das Konkordat zu bereuen; aber sein Edikt vom 25. Februar 1810, welches die vier gallikanischen Artikel für das politische Grundgesetz des Kaiserthums erklärte, erhielt keine weitere Bedeutung. Das Edikt wurde vergessen, aber das Konkordat blieb im Andenken. Ja, später trat ein Zeitpunkt ein, in welchem die Reaktion dem Papstthum dermassen die Segel schwellte, dass es Muth bekam, das Konkordat von 1801 mit einem noch günstigeren abzulösen. Freilich erhoben jetzt die Kammern und die öffentliche Meinung gegen dieses neue Konkordat von 1817 eine solche Opposition, dass es lediglich auf dem Papiere blieb.

Der Gallikanismus hatte eine politische und eine religiöse Seite. Schon der grosse Kanonist Franz Pithou hatte einen grossen Unterschied festgestellt zwischen der Polemik, die jener gegen die päpstliche Macht in Betreff der zeitlichen Fragen in den Landen des allerchristlichsten Königs führte, und der (gallikanischen) Behauptung, dass die Päpste, selbst in geistlichen Dingen, von den Bestimmungen der Kirchenversammlungen abhängig seien. Die Gallikaner theilten sich nach zwei Schattirungen, je nachdem die eine oder die andere Seite des Programms für die Einzelnen vorwiegende Bedeutung hatte. Es gab politische Gallikaner, Juristen und Parlamentsglieder, wiederum religiöse Gallikaner, besonders Bischöfe und höhergestellte Geistliche; unter der niederen Geistlichkeit, welche zumeist die Übermacht der Bischöfe fürchtete, hat der Gallikanismus niemals viele Anhänger gehabt. Der Ultramontanismus hatte sowohl gegen den politischen als den religiösen Gallikanismus Front gemacht, indem man sowohl die Herrschaft der Kirche über den Staat als die Herrschaft des Papstes über die Kirche geltend machte. Leider war die gallikanische Denk- und Sinnesart durch das Konkordat von 1801 völlig lahmgelegt; und zum Unglück der Gallikaner war unter ihnen kein Führer, der mit der nöthigen Klarheit und Energie die Fahne Bossuets hochhalten konnte. Der Kreis, welcher sich in Saint-Sulpice und um dasselbe gesammelt hatte, war eine in jeder Hinsicht ehrenhafte Repräsentation der Schule; Niemand aber hatte den Adlerblick und die Cha-

rakterfestigkeit des Bischofs von Meaux. Der Abstand von Bossuet wird namentlich auffallend, wenn man den schon oben erwähnten [1] eigentlichen Bannerführer der Schule, Frayssinous, betrachtet.

Wir haben früher viel von der Treue gehört, die er während der Dauer der Revolution in der Verwaltung der priesterlichen Pflichten bewies. Kurz vor Abschluss des Konkordats berief ihn der Vorsteher von Saint-Sulpice, Abbé Émery,[2] nach Paris, und der Priester an dieser Kirche, de Pancemont, gab ihm den Auftrag, eine Reihe von Katechisationen zu halten. Gerade um dieselbe Zeit, als Chateaubriand seinen *„Génie de Christianisme"* herausgab, begann de Frayssinous seine Thätigkeit unter einem Geschlechte, welches das Christenthum nur aus Voltaire's Spöttereien über dasselbe kannte. „Man betrachtet" — sagte er einmal in einer Rede sehr treffend — „die Religion als etwas Veraltetes, und man ist erstaunt, dass noch Jemand im Ernst sie zu vertheidigen wagt."[3] Er musste davon ausgehen, dass die Zuhörer in allen christlichen Fragen ganz unbewandert waren, und dass viele derselben noch vor nicht langer Zeit an dem Kultus der Vernunft theilgenommen hatten. Daher beschloss er, in einer ausführlichen Einleitung die natürliche Religion als Vorstufe zu der geoffenbarten zu entwickeln, so dass er zu dieser nur auf einem langen Umwege gelangte. Er fing als Katechet an; aber durch die grosse Zahl der Zuhörer ward er bald zum Prediger. Der Ort, wo er seine Versammlungen hielt, predigte mit, nämlich die Karmeliterkirche: denn hier hatten vor wenigen Jahren, in den Tagen der Schreckensherrschaft, viele Bischöfe und Priester den Märtyrertod erlitten.[4] Aber die Karmeliter-Kirche ward bald zu enge; und Frayssinous setzte darnach

---

[1] S. oben S. 18 ff. Ich bedaure sehr, dass Henrion, *Vie de Frayssinous*, mir nicht zugänglich geworden ist. Zu dem Folgenden vgl. die zwei von ihm handelnden Artikel in: *Biographie des contemporains*, und in: *Biographie universelle.*

[2] Vgl. des Verfassers: Papstthum im XIX. Jahrh. I, 210f.

[3] Die Äusserung ist angeführt bei Laurent, *La réaction religieuse*, p. 6s.

[4] Nettement l. c., p. 162 s.

seine Predigten zuerst in einer Kapelle fort, welche zur Kirche von Saint-Sulpice gehörte, später in dem Schiffe der letzteren selbst. Mit wachsender Theilnahme hörte man seine Predigten, welche in ganz Paris einen Gegenstand der Diskussion bildeten. Die kaiserliche Polizei, welche auf Alles ihre Aufmerksamkeit richtete, folgte auch diesen religiösen Vorträgen; und eines Tages erhielt Frayssinous vom Polizeichef die officielle Mittheilung, dass derselbe mit ihm sehr unzufrieden sei. Er fand: Frayssinous predige Aberglauben und Scheinheiligkeit; „auch habe er nicht genug von der neuen Soldaten-Aushebung und von den Ehren des Kaisers und seiner Armee geredet.“ Durch diesen Tadel hindurch klingt sowohl die Erbitterung des Mannes der Revolution über die Erfolge des christlichen Apologeten, als auch die Eifersucht des, alle Ehren für sich beanspruchenden, kaiserlichen Despotismus, welchen jener vertrat. Fouché hatte in dieser Sache gehandelt, ohne dem Minister des Kultus, Portalis, ein Wort davon zu sagen; dieser wollte sich aber in ein solches Auftreten der Polizei nicht finden. Er hatte unerkannt einigen der Predigten Frayssinous' zugehört, und konnte bezeugen, dass der Abbé weder überspannt noch intolerant rede. Ausserdem besass er Verständniss genug von der Religion, um zu wissen und aufs Nachdrücklichste zu betonen, dass die Kanzel der Ort nicht sei, wo die strenge Militärmassregel vertheidigt, oder die Bravour der Armee gepriesen werden müsse.[1] Und es genügte ihm nicht, bei dem Kanzler, Cambacerès, eine Beschwerde einzureichen: er legte die Sache dem Kaiser vor. Obgleich Napoleon damals, an den Grenzen Polens stehend, von Kriegsgedanken voll war, so verlangte er dennoch über diesen Konflikt des Prädikanten mit der Polizei genauen Bericht. Hierauf sandte Portalis einen Bericht ein, welcher zugleich eine Schilderung enthält von Frayssinous als Prediger und der eigenthümlichen Form seiner Predigten. „Abbé Frayssinous“ — so schreibt er — „ist nicht Deklamator; sein Stil erinnert an die Sprache in

[1] Lavallée, *Portalis* p. 333. Nettement's Darstellung erhält hier ein nothwendiges Korrektiv.

einem gebildeten, edel gehaltenen Gespräche, und seine Absicht ist, der Religion Liebe und Achtung zu verschaffen, indem er nachweist, dass sie eine Freundin der gesellschaftlichen Ordnung ist und mit wahrer Bildung sich wohl verträgt. Seine Predigtweise ist durchaus nicht mit der unserer gewöhnlichen Predigten zu vergleichen; seine Reden sind eigentlich keine Predigten. Seine rednerischen Auseinandersetzungen sind ein Mittelding zwischen bloss philosophischen Entwickelungen und dem, was gewöhnlich eine Predigt heisst." Napoleon war nach solchen Aufklärungen nicht abgeneigt, das ergangene Verbot zu widerrufen; aber er erklärte sich einverstanden, dass der Prediger in Einem Punkte nachgeben und den Kaiser rühmen müsse. Eine ausgeprägter christliche Persönlichkeit, als Frayssinous, hätte sich wohl eher williges Stillschweigen, als eine solche Bedingung gefallen lassen. Indem er aber das von ihm geforderte Opfer gegen den Nutzen abwog, den er durch seine Vorträge zu stiften hoffte, so sank die Wagschale zum Nachgeben. Er danksagte darnach Gott für die gewaltigen Männer, die am Anfange des Jahrhunderts die Altäre wieder aufgerichtet hätten; und so bekam er die Erlaubniss, ferner in Saint-Sulpice zu predigen. Im Jahre 1809 wurde indess die Polizei aufs Neue wider ihn in Bewegung gesetzt. Damals war Napoleon dem Katholicismus gegenüber reizbarer, und Fouché noch wachsamer und feinhöriger. Frayssinous' Predigt war endlich bis zur geoffenbarten Religion gelangt, und suchte namentlich, mit Hülfe von Cuviers Forschungen, den mosaischen Schöpfungsbericht als richtig zu erweisen. Die Art, wie er Cuvier als „einen Kirchenvater traktirte, während von Geologie die Rede war," überraschte, und Viele strömten hin, um ihn zu hören. Dieser Zulauf erregte Napoleons Eifersucht; Napoleon untersagte Frayssinous' Konferenzen, und der Abbé musste noch froh sein, dass nichts Schlimmeres ihm widerfuhr.

Dieses Verbot wurde erst nach dem Sturze Napoleons wieder aufgehoben. Während der fünf letzten Jahre des Kaiserthums hatte Frayssinous von seiner bescheidenen Stellung, als Inspektor bei der Akademie, gelebt, und er

widerstand allen lockenden Anerbieten des Kardinals Fesch. Wie konnte er Diener eines Mannes werden, der nicht nur gegen ihn selbst in hohem Grade despotisch gehandelt, sondern im Oktober 1811 mit gewöhnlicher Rücksichtslosigkeit Saint-Sulpice aufgelöst hatte, weil die Schule, trotz aller gallikanischen Sympathien, das Verfahren des Kaisers gegen den Papst nicht gutheissen wollte. Durch seine oppositionelle Haltung gegenüber Napoleon wurde indessen die Aufmerksamkeit der Reaktion sofort auf ihn hingelenkt; und schon im November 1814 stand er wieder auf der Kanzel zu Saint-Sulpice. In dem frohen Gefühl, dass jetzt die Wahrheit von ihren Fesseln befreit sei, redete er in de Maistre's Geist und Ausdrücken von der Revolution, ihren Ursachen und Wirkungen; und er „verkündigte das Evangelium von Thron und Altar, welche einander stützen, anstatt zu streiten."[1]

Als von Lamennais' *Essai* der erste Band erschienen war, leitete Frayssinous, wie schon früher angedeutet wurde, auf denselben die Aufmerksamkeit der Zuhörer. Zum Dank für diese Äusserung las man kurz darauf im *„Conservateur"* folgendes Urtheil über ihn: „Die Vorsehung hat einen Redner erweckt, um den Unglauben zu demüthigen und diesen aller seiner Waffen zum Widerstande gegen die klaren Zeugnisse der Religion zu entkleiden; ernst, gründlich, nachdrücklich, zeichnet er sich in der Form des Vortrags, seiner eignen Schöpfung, aus. Vergebens sucht der Unglaube sich den Banden zu entziehen, in welche seine unbarmherzige Logik ihn schmiedet. — Er stellt den Zuhörern die lebendige Wahrheit selbst vor Augen."[2] Die zwei späteren Gegner grüssten einander mit dem Degen, ehe sie auf einander los stürzten; dass aber der Gruss nur eine Formalität war, geht aus mehreren Umständen hervor. Schon im Jahre 1817, im November, stossen wir in Lammenais' Briefen auf folgendes Urtheil über Frayssinous und seine Wirksamkeit: „Tesseyre ist in Frayssinous ganz vernarrt. Meinetwegen. Heutiges Tages entschuldigt und billigt man Alles, ausgenommen diejenigen

[1] Nettement l. c. II, 137. — [2] Ebendas. II, 146.

Grundsätze, die so gewiss allein wahr sind, wie das Evangelium nicht falsch ist. Es ist ein Unterschied zwischen der Lehre in den Büchern und in der Aktion. Die, welche nur die eine haben wollen, ohne die andere, sind einfältige, schwache Köpfe, nichts Besseres werth, als vor die Hunde geworfen zu werden."[1] Wenige Tage, nachdem der zweite Band des *Essai* erschienen war, fragte ein Schüler den „Konferenzen"-Redner von Saint-Sulpice, was er von diesem Buche halte. Er bekam die Antwort: „Ich kann Ihnen in der Kürze erwidern; wenn ich ein metaphysisches Buch in die Hände bekomme, das ich nicht verstehe, so lege ich es bei Seite." Diese Worte beweisen jedenfalls, dass die neue Philosophie an Frayssinous keine Eroberung gemacht hatte. Im Gegentheil tritt er seitdem als einer der bittersten Widersacher von Lamennais auf. Im Jahre 1822 ward er Bischof in partibus von Hermopolis und Grossmeister der Universität, später Pair von Frankreich, Akademiker, und im Jahre 1824 Minister für Kirche und Schule. Seine Vergangenheit, wie seine wissenschaftliche Bildung, hatten ihn zum Gallikaner gemacht, und seine hervorragende Stellung stempelte ihn zum Haupte des Gallikanismus. Als Sprecher desselben musste er heftig mit denen zusammenstossen, die es darauf anlegten, die gallikanischen Freiheiten „zu begraben".

Ehe Lamennais sich gegen seine Feinde auf französischem Boden wandte, musste er mit Rom aufs Reine kommen. Man hatte den päpstlichen Minister gegen das Buch einzunehmen gesucht; und so hatte Pater Ventura den Auftrag erhalten, es zu prüfen.[2] Eine Zeitlang hoffte L., Rom werde sich in dieser Sache neutral halten[3]; aber ein Brief aus etwas späterer Zeit lässt erkennen, dass er besorgt ward. In diesem Briefe (1821, December) an Pater Anfossi, Magister sacri palatii, versucht er sich selbst in das beste Licht zu stellen.[4]

[1] *Oeuvres inédites* I, 296. — [2] Ebendas. p. 399.

[3] Ebendas. p. 406. Über die Intriguen in Rom s. *Correspondance* I, 42.

[4] *Oeuvres inédites* I. 408. Anfossi gab ungefähr zu derselben Zeit bei mehreren Regierungen Anstoss durch eine reaktionäre Schrift, in welcher er sich namentlich über die, in verschiedenen Ländern getroffenen Ver-

Er erinnert an den Umstand, dass er Verfasser eines Buches sei, das von der kirchlichen Überlieferung bez. der Bischofswahl handle, und das vielen Widerspruch erfahren habe „von einigen Leuten, die den verderblichen gallikanischen Ideen ergeben waren"; er habe diese Leute in einigen Zeitungsartikeln bekämpft, wo er „seines berühmten Freundes, des Grafen de Maistre, Buch über den Papst vertreten habe."[1] Durch diese Artikel sei die Erbitterung der Gallikaner aufs Neue erwacht, und die Gegner hätten dann einen Vorwand gesucht, ihm zu Leibe zu gehen. Ihre Angriffe auf seinen zweiten Band seien weiter nichts, als ein Ausdruck ihrer Verfolgungslust; und bei ihren Angriffen auf dieses Buch stünden sie auf Seiten „der vereideten Priester, Jansenisten und Gottlosen." Sie verurtheilten ihn namentlich darum, weil sein Plan sei, die Unfehlbarkeit des Papstes zur Geltung zu bringen; „und darum," sagt er, „muss man meine Lehre in Verruf bringen." „Ein Jansenist" — fügt er mit kluger Berechnung hinzu — „wiederholte Dasselbe in einem Blatte, das der berüchtigte Grégoire, vereideter Bischof und Königsmörder, herausgiebt." Er erwähnt darauf, dass zwei italienische Theologen gegründete Einwendungen gegen zwei Stellen des Buches gemacht hätten, und diese Stellen habe er denn alsbald berichtigt. Der Brief sei in der Absicht geschrieben, Rom zu bitten, dass es eine wirklich theologische Kritik des Buches veranlassen wolle. Wenn Rom alsdann nichts zu tadeln finde, oder nachdem das Tadelnswerthe berichtigt worden, dann wünsche er sehr eine Erklärung, dass es orthodox befunden sei". Eine solche Erklärung würde nämlich die furchtsamen Seelen beruhigen, und mir fernerhin erlauben, etwas Gutes zu leisten." Anfossi kam seinem Wunsche entgegen. Nicht nur der *Essai* erschien in einer italienischen Übersetzung, sondern auch die „Verantwortung"; und diese wurde durch drei angesehene katholische Theologen völlig in

---

fügungen über das Nationalvermögen aussprach. Artaud, *Histoire du pape Léon XII.*, I, 244 und 275 ss., und des Verfassers: Papstthum im XIX. Jahrh. I, 255.

[1] Die Artikel finden sich in *Oeuvres complètes* II, 126 ss.

Schutz genommen und gutgeheissen.[1] Hierdurch fühlte sich Lamennais aufgefordert, an seinem Werke fortzuarbeiten; und im Jahre 1823 lag das Werk in vier Bänden vollendet vor. Während der Zwischenzeit war er tiefer in den Ultramontanismus hineingerathen, und der Bruch mit den Gallikanern ward unheilbar. In einem Briefe an Anfossi redet er von der gallikanischen Partei, welche freilich einige rührige Mitglieder zähle; diese seien aber sämmtlich verschrieen, sei es wegen anderer Irrthümer, oder wegen ihrer servilen Gefühle gegen Bonaparte, oder wegen ihres wenig kirchlichen Wandels. Indessen glaube er, dass die jüngere Geistlichkeit, bis auf wenige Ausnahmen, an „der wahren katholischen Lehre" festhalte; daher hoffe er, dass Frankreich bald den Gallikanismus, welcher „halber Protestantismus" sei, werde fahren lassen.[2]

Der dritte und vierte Band des *Essai* fanden eine wohlwollendere Aufnahme, als der zweite. „Selbst die Widersacher des zweiten Bandes" — so schreibt Lamennais — „haben diese zwei gerühmt; und unter ihnen will ich Frayssinous nennen." Jedoch fügt er hinzu: „Ich weiss, dass manche Leute, die mich öffentlich nicht anzugreifen wagen, insgeheim gegen mich Ränke schmieden."[3] Wir gehen schwerlich fehl, wenn wir diese Worte an den unmittelbar vorhergenannten Mann adressiren. Als Frayssinous Grossmeister der Universität wurde, war der Becher voll und fing alsbald an, überzuschäumen.

Frayssinous erliess nach Antritt seines hohen Amtes zwei Rundschreiben. Viel-Castel findet in ihnen einen etwas zu demüthigen Stil, in welchem mehr das Mitglied des Episkopats sich abspiegle, als der Vertreter der Macht.[4] Dagegen findet sich Lamennais durch dieselben geärgert. Er meint, das Beste wäre gewesen, wenn Frayssinous geschwiegen und gewartet hätte; statt dessen habe er sich aber erlaubt, officiell

[1] *Oeuvres complètes* p. 413 s. — [2] Ebendas. II, 429.
[3] Ebendas. p. 430 s.
[4] Viel-Castel, *Hist. de la restauration* XI, 94.

zu erklären, dass „alle Schulen der Universität in jeder Hinsicht vollkommen seien, ausser einigen wenigen, die sich bald zu demselben Grade der Vollkommenheit erheben würden, wie die übrigen.“ [1]

Ein Mitglied des Universitätsrathes, Abbé Eliçagaray, sagte kurz vor seinem Tode zu einem frommen Geistlichen: „Die Universität ist unheilbar. Ich habe alle Hoffnung aufgegeben, dass man jemals diese verpestete Gesellschaft wird heilen können. Ich warte nur, bis ich ein wenig zu Kräften komme, um mit der Post nach der Bretagne zu eilen und Herrn de Lamennais anzuflehen, dass er dieser unheilvollen Anstalt den Todesstoss gebe. Ich werde ihm Papiere in die Hände geben, in denen er mehr Beweise, als er bedarf, vorfinden wird, um auch die Blindesten von dem schrecklichen Zustande der Erziehung zu überzeugen.“ Die erwähnten Papiere wurden nach Eliçagaray's Tode bei Seite geschafft, und niemals sind sie Lamennais zu Händen gekommen. Aber von allen Seiten wurde er in dem Gedanken von dem Verfall des Schulwesens bestärkt und zum Einschreiten aufgefordert. [2] Nachdem er sich versichert hatte, dass persönliche Vorstellungen bei Frayssinous nichts fruchteten, schrieb er in dem Blatte: „Die weisse Fahne“, einen offenen Brief an den Grossmeister[3]; und hiermit war der Krieg erklärt.

Bei dem Angriffe auf die Universität war Lamennais in seinem rechten Elemente. [4] Im Eingange des Briefes erinnert er, dass „die Feinde der Ordnung“ immer damit angefangen haben, die Jugend zu gewinnen. Beim Schulwesen der Revolution wolle er nicht verweilen; dagegen erklärt er, dass Frankreich bei der Restauration erwartet habe, das Monopol des Unterrichts einmal aufgegeben, die kirchlichen Schulen von einem antichristlichen Regime befreit, die Mängel bei der Universität berichtigt zu sehen. Alle Franzosen, die dem Throne, der Religion, dem Vaterlande zugethan seien, hätten

[1] *Oeuvres inêtides* I, 433. — [2] Ebendas. p. 434.

[3] Abgedruckt bei Nettement l. c. II, 229 ss. und in *Oeuvres complètes* II, 199 ss.

[4] Vgl. oben S. 139 f.

Frayssinous' Wahl zum Grossmeister der Universität mit Freuden begrüsst; aber sie seien grausam getäuscht worden. Die Schulen seien nach wie vor in dem nämlichen elenden Zustande; es gebe Schulen, wo die Kinder in praktischem Atheismus und der Feindschaft gegen das Christenthum erzogen würden; über Mangel an Disciplin werde überall geklagt. „In einer dieser furchtbaren Höhlen des Lasters und der Irreligiosität hat man es gesehen, wie dreissig Zöglinge zum Altare gingen, die geweihten Hostien einsteckten und die Briefe an ihre Eltern mit ihnen versiegelten." Er ist überzeugt, dass „ein gottloses, verderbtes und revolutionäres Geschlecht heranwächst und unter dem Einflusse der Universität ausgebildet wird." — Dieser Brief erweckte gegen Lamennais ein Entrüstungsgeschrei. Die von ihm angeführten Thatsachen seien zweifelhaft; dazu widerstreite es, sagte man, seiner Gehorsamspflicht als Priester, in diesem Tone, vollends in einem Tageblatte, an einen Bischof zu schreiben. „Die weisse Fahne" erhielt einen Prozess; und der Erzbischof von Paris, de Quélen, trat selber für Frayssinous in die Schranken und stellte Lamennais vor: „viele wahrhaft erleuchtete und verständige Personen seien darüber erstaunt, dass er den Muth besitze, seine Lippen mit dem Blute des Lammes zu netzen, nachdem er eben seine Feder in so bittere Galle getaucht habe." Es war, als ahnte schon damals die hohe Geistlichkeit, welch eine Macht ihr gegenüber die Presse werden könne, und welchen Schaden ihr Lamennais' kühne Feder zufügen könne. Msgr. de Quélen legte zum Schlusse dem Verfasser des *Essai* ans Herz, „dass die ihm verliehenen Talente nur alsdann der Kirche und dem Staate zum Segen gereichen könnten, wenn er es lerne, sie mit der Mässigung und der christlichen Milde anzuwenden, die ein Priester in allen seinen Worten und seinem ganzen Verhalten an den Tag legen müsse." [1]

Lamennais fühlte sich durch diese Sprache tief gekränkt, und sein stolzer Charakter drängte ihn zu trotzigem Gebahren.

---

[1] Nettement, *Hist. de la littér. fr.* l. c. II, 234.

Er schrieb einen Brief an den Erzbischof, welcher in nicht geringerem Masse, als sein früherer, mit Galle geschrieben war. „Er sei hinlänglich gewohnt, ungerechten Widersprüchen zu begegnen; jedoch habe er nicht erwartet, einem solchen in noch herberer Sprache abgefassten, von einem der Hirten derjenigen Kirche zu begegnen, welcher er selbst seine Arbeiten gewidmet habe.“ Er hält die Richtigkeit der von ihm angeführten Thatsachen aufrecht; und hinsichtlich der, im Briefe des Erzbischofs durchschimmernden Androhungen kirchlicher Strafen sagt er: „ich würde über dieselben seufzen, jedoch nicht zumeist meiner selbst wegen“[1]; und er fügt hinzu: „nun wird man sehen, wozu ein armer Priester taugt!“ Er konnte darum gegen den höchsten Prälaten Frankreichs eine so kühne Sprache führen, weil er einen Rückhalt am Papste hatte; um sich aber denselben für alle Fälle zu sichern, so reiste er um die Zeit des Frühlings 1824 über die Stadt Calvins und Rousseau's nach Rom. Das Reiseleben scheint ihm nicht sonderlich zugesagt zu haben; er versichert, „auf der Reise sich mehr gelangweilt zu haben, als in seinem ganzen übrigen Leben“, was gewiss viel sagen wollte. Ungeachtet des guten Empfangs, der ihm in Rom zutheil geworden war — der Papst hatte im Collegium Romanum für ihn und seinen Begleiter zwei Gemächer einrichten lassen — fühlte er sich unbehaglich; am liebsten wäre er sogleich nach Civita-Vecchia gegangen, um sich nach Frankreich einzuschiffen. Nicht, weil er Frankreich den Vorzug gab vor Italien.[2] „Alles stirbt ab“, schreibt er seinem Bruder; „das Leben erlischt überall. Der sociale Körper ist nur eine Leiche, welche man verwesen lassen muss, nur dass man sich von den Ausdünstungen so fern als möglich halte. Dieses ist Wasser auf meine Mühle; und ich werde für mein künftiges Benehmen daraus eine Regel abstrahiren.“[3] Indessen war er

[1] Nettement, *Hist. de la littér. fr.* l. c. II, 255.

[2] *„Mr. de L. s'exprime en termes très circonspects sur toutes les affaires de France“*, berichtet der französische *Chargé d'affaires* zu Rom an den Grafen Villèle am 13. Juli 1824. S. Artaud, *Hist. du pape Léon XII.* I, 266.

[3] *Oeuvres inédites* II, 15.

für diese Zukunft nicht ganz hoffnungslos. Er redete damals oft mit dem, späterhin zu solcher Berühmtheit gelangten Wiseman; und diesem jungen Engländer schilderte er die glänzenden Zukunftsaussichten der Kirche. Er fand, dass viele der ihr gegebenen Verheissungen noch unerfüllt seien, aber glaubte, dass die Stunde der Erfüllung nahe sei. „Auf welche Weise denn" — so fragte Wiseman — „glauben oder sehen Sie, dass diese grosse und wundervolle Wandlung in der Weltlage der Kirche zu Stande kommen wird?" Die Antwort lautete: „Es ist mir, als stände ich an dem einen Ende einer langen Galerie, an deren anderem Ende ein glänzendes Licht seine Strahlen über alle dort befindlichen Gegenstände ergiesst. Ich sehe deutlich da drüben Gemälde, Bildhauerarbeiten und auch Personen; aber von den Dingen, die zwischen dort und mir sind, gewahre ich nichts. Der ganze Zwischenraum ist dunkel, und ich kann die Dinge, mit denen er angefüllt ist, nicht beschreiben." [1]

Es ist schwierig, über die eigentliche Stimmung der päpstlichen Kurie in Betreff Lamennais' ins Klare zu kommen. Er berichtet sogleich nach Hause, dass man in der freundlichsten Weise ihn auffordere, seinen Aufenthalt zu verlängern; auch der Papst habe ihn aufs Gütigste empfangen. [2] Drei Tage später schreibt er seinem Bruder: „Wenn ich hier Gegner habe (und gewiss sind deren, wenn überhaupt welche, nur wenige), so wagt wenigstens keiner, sich öffentlich gegen mich zu erklären. Alle bekannteren Leute haben sich für mich erklärt. Heute morgen habe ich den Besuch zweier Jesuiten empfangen (ich war noch nicht bei ihnen gewesen). Sie brachten ihrerseits die streitige Frage auf die Bahn, und sprachen sich möglichst stark aus. Du wirst verstehen, was das bedeutet." In denselben Tagen schrieb der französische Geschäftsträger an seine Regierung diese beruhigenden Worte: „Ich bemerke hier kein derartiges Anzeichen, das Ihnen missliebig sein könnte, noch irgend eine von den Verwickelungen,

---

[1] Wiseman, Erinnerungen S. 286. — [2] *Correspondance* I, 183.
[3] *Oeuvres inédites* II, 19.

denen Sie, wie es scheint, vorbeugen möchten.“ Der päpstliche Staatssekretär, welcher ahnen mochte, dass Lamennais in Geldverlegenheit sei, hatte — zufolge seiner Äusserungen gegen den Diplomaten — darauf angespielt, dass Lamennais etwa ein Kanonikat in Rom oder einen Platz an der einen oder anderen Bibliothek erhalten könne. Bei derselben Gelegenheit hatte der Staatssekretär zu erkennen gegeben, dass mehrere italienische Theologen heftigen Einspruch gegen Lamennais' Schriften erhoben, aber zugleich hinzugesetzt: der Verfasser wisse nichts davon.[1] Später traf aus Paris die Weisung ein: der Botschafter solle auf alle Weise zu verhindern suchen, dass Lamennais zum Bischof in partibus ernannt werde[2] — eine Thatsache, die dafür zu sprechen scheint, dass Rom im Ganzen wohlwollend gegen ihn gestimmt war. Eines Tages schloss Leo XII. seine Ansprache an das Konsistorium mit folgenden Worten: „Ausserdem ernennen wir zum Kardinal in der hiesigen römischen Kirche einen Mann von grossen Talenten, einen vollendeten Gelehrten, dessen aus authentischen Urkunden geschöpfte Schriften nicht nur der Religion grosse Dienste geleistet, sondern überdies auch in Europa Freude und Bewunderung erregt haben. Seinen Namen behalten wir indess bis auf Weiteres in petto.“ Man nahm in Rom allgemein an, dass der Papst in diesen Worten auf Lamennais gezielt habe, was doch gewiss als ein Zeugniss des grössten Vertrauens von Seiten Roms gedeutet werden muss.[3] Hiervon zeugt auch der Umstand, dass im Jahre 1827 Leo XII. von P. Ventura das Porträt Lamennais' erhielt und es in seinem Kabinet aufhing.[4] Aus einem Briefe von Lamennais' Übersetzer, P. Orioli, geschrieben im August 1827, geht hervor, dass damals der Papst noch sehr freundlich gegen ihn gesinnt war.[5] Allein ein anderes Aktenstück weist

---

[1] Artaud l. c. I, 265 s. — [2] Ebendas. I, 270. — [3] Wiseman S. 280.

[4] *Correspondance* I, 50.

[5] S. den Brief in *Correspondance* I, 51. Noch im Jahre 1829 schreibt ein Freund hinsichtlich der Meinung des Papstes über Lamennais: *„Il Sto. Padre lo ama e dice che è il maggior difensore de la Religione, ma che gli rincresce che si esponga a troppo, per chè lo ama.* (Der heilige Vater

nach einer ganz anderen Richtung. In einer höchst einseitig und parteiisch abgefassten Schrift hat der Historiker des Jesuitismus, Crétineau-Joly, der Herausgeber der Memoiren Consalvi's[1], einen Brief zum Abdruck gebracht, welcher, wofern er echt sein sollte, die päpstliche Zweizüngigkeit in auffallender Weise nachweisen würde. Nach Crétineau-Joly[2] soll Kardinal Bernetti im August 1824 an den Herzog von Laval-Montmorency einen langen Brief geschrieben haben, aus welchem wir Folgendes anführen wollen: „Wir haben hier in Rom den Abbé Lamennais, und ich finde nicht, dass seine Erscheinung in irgend einer Beziehung seinem glänzenden Namen entspricht. Sie wissen, dass wir hier ein wenig Enthusiasten sind für leibliche Schönheit; wir pflegen dem Genie die männliche Haltung der antiken Bildhauerkunst beizulegen. Leider ist nun der grosse Skribent weder nach dem Modell des belvederischen Apollo noch des farnesischen Herkules gehauen. In seiner Physiognomie und Haltung liegt etwas Gedrücktes oder Verlegenes, was übel kleidet. Sieht man diese um Johannis vor Kälte zitternde Gestalt[3] und dieses gelbe Angesicht, so fühlt man Mitleid; man wird versucht, ein Almosen zu reichen. Aber welche Talente bergen sich unter dieser unansehnlichen Hülle! Welche Blitze leuchten aus diesen halbgeschlossenen Augen hervor, über welche von Zeit zu Zeit eine innere Gluth ihren Schein zu verbreiten scheint.“ Demnächst theilt Bernetti den Inhalt eines Gespräches

---

liebt ihn und sagt, er sei der grösste Vertheidiger der Religion; aber es verdriesse ihn, dass derselbe sich zu viel exponire, weil er ihn liebe.) *Oeuvres inédites* II, 75.

[1] Des Verfassers: Das Papstthum im XIX. Jahrh. I, 92.

[2] *L'église en face de la révolution* II, 339 s.

[3] Lamennais selbst klagt beständig über die Wärme. An Fräulein Lucinière schreibt er: *„Nous avons une chaleur étouffante“* (*Corresp.* I, 186), an seinen Bruder: *„Nous avons ici des chaleurs extrêmes; on ne peut ni sortir ni travailler“* (*Oeuvres inédites* I, 19, vgl. p. 20). Der französische Geschäftsträger schreibt über ihn: *„L'ennui (!) et la chaleur l'accablent“* (Artaud l. c. I, p. 267). Nach diesen drei Äusserungen wird man geneigt, an der Zuverlässigkeit Bernetti's zu zweifeln, wenigstens was die Einzelheiten in seinem Briefe betrifft.

mit, das er mit Leo XII. geführt hatte. Er habe sich etwas unbestimmt ausgedrückt, da er gehört, dass der Papst dem französischen Apologeten wohlgesinnt sei. Aber wie erstaunte er, als der Papst „mit ruhiger, fast klagender Stimme" sagte: „Wir haben ein richtigeres Urtheil über ihn gefällt, als alle Anderen. Als wir ihn empfangen und uns mit ihm unterhalten hatten, wurden wir wie von einem Schrecken befallen. Seit dem Tage haben wir sein verdammtes Gesicht unaufhörlich vor Augen". Leo XII. setzte weiter auseinander, dass er diese Worte buchstäblich verstehe. „Der Ketzerfürst steht auf seiner Stirn gemalt. Seine Freunde in Frankreich und Italien wollen für ihn einen Kardinalshut haben. Dieser Mann ist vom Hochmuth zu sehr besessen, als dass der heilige Stuhl sich zu einer Gunsterweisung sollte bewogen fühlen, die ihn nachher gereuen würde, und die immerhin als eine Gerechtigkeit gelten könnte, wenn man allein seine literarischen Arbeiten betrachtet; aber studiren Sie ihn gründlich, achten Sie auf die einzelnen Züge seines Angesichtes, und sagen Sie mir alsdann, ob nicht die Flüche des Himmels darauf eingegraben sind." — Kardinal Bernetti lud selbst Lamennais zu Tische, „um dieses verdammte Angesicht zu studiren"; jedoch schreibt er an den Herzog von Laval, „er habe nichts Infernalisches in diesem kleinen schwächlichen Manne entdeckt, dessen Unterhaltung seinem Genie so wenig Ehre mache". Er erlaubte sich, dem Papste zu sagen, dass er den Ketzer nicht entdecken könne. „Sie auch nicht?" antwortete Leo XII; „auch Sie sehen nicht Gottes Hand? Nun, es ist dennoch in diesem Priester etwas von einem Verdammten, einem Apostaten, und man kann sich entsetzen, wenn man ihn betrachtet. Allein wir wollen unsre Ahnungen nicht verrathen. Wir wollen so handeln, dass Rom keinen Grund hat, sich Etwas vorzuwerfen, wenn dieses Unglück eintrifft." Dieser angebliche Brief des Kardinals Bernetti trägt nicht das Gepräge der Echtheit. Er sieht vielmehr wie eine nachträgliche Fiktion, wie ein Versuch aus, die prophetische Gabe des Papstes hervorzuheben; freilich kann nicht geleugnet werden, dass es auf Kosten der Ehrlichkeit des Papstes geschehen ist.

Abgesehen von diesem etwas zweifelhaften Aktenstücke, liegt nichts vor, was uns berechtigte, an Rom's Fernsicht bezüglich der weiteren Wege Lamennais' zu glauben. Er kehrte in der Überzeugung heim, dass er Rom völlig auf seiner Seite habe; er sollte aber auch alsbald empfinden, dass er dieser Stütze füglich bedürfe. Es ist kein Zweifel, dass die gallikanisch gesinnten Prälaten es gewesen waren, die zuerst die Regierung auf sein Treiben aufmerksam machten; und diese Prälaten waren nach seiner Rückkehr um nichts milder gestimmt. Am 1. Oktober 1824 traf Lamennais in Paris wieder ein, wo er vorläufig Quartier bei seinem Bruder Jean zu nehmen gedachte. Dieser hatte kurz vorher seinen Platz als General-Vikar bei dem Gross-Almosenier, dem Erzbischof von Rouen, verloren, weil er bei der Bischofswahl zu Saint-Brieuc gegen den offiziellen Kandidaten gestimmt hatte. Als Lamennais nach dem Palaste des Erzbischofs von Rouen kam, so fand er einen Brief vor, mit der Aufforderung, dasselbe „möglichst bald" zu verlassen. Er schrieb eine Antwort, in welcher folgender Passus vorkommt: „Vor drei Wochen hat Se. Heiligkeit der Papst mich dringend gebeten, im Vatikan meine Wohnung zu nehmen. Ich danke Ihnen, dass Sie mir Gelegenheit gegeben haben, innerhalb so kurzer Zeit den Unterschied von Menschen und Ländern kennen zu lernen"[1].

Indessen fand er in Paris eine Schaar jüngerer und älterer Leute, die ihn als ihren Meister begrüssten. Im Jahre 1824 hatten Abbé de Salines und Abbé Gerbet die Monatsschrift: *„Mémorial catholique"* gegründet, und Abbé Rohrbacher und Graf O'Mahony waren fleissige Mitarbeiter. Diese Monatsschrift, welche bis zur Julirevolution erschienen ist, war ein getreuer Ausdruck des ultramontanen Standpunktes von Lamennais, und die Herausgeber waren lange Zeit seine Freunde[2].

---

[1] *Oeuvres inédites* II, 24; Quérard, *Notice bibliographique* p. 56, stellt Jean's Verabschiedung in Zusammenhang mit den Angriffen des Bruders auf die Universität.

[2] Jedoch nicht bis zuletzt. Als nämlich sein Bruch mit Rom erfolgte, schlossen sie sich ihm nicht an. Zum Lohne dafür ist de Salines als Erzbischof von Auch, Gerbet als Bischof von Perpignan gestorben.

Er selbst lieferte zu der Zeitschrift mehrere Beiträge, wie er überhaupt an allen, auf der Tagesordnung stehenden Fragen lebhaft theilnahm. So wurde im Jahre 1825 ein Rechtsfall in Paris verhandelt, welcher allgemeines Interesse erregte. Die Redakteure des *Constitutionnel* und des *Courier* standen als Angeklagte vor den Schranken. Der General-Advokat beschuldigte den *Constitutionnel* der Ausfälle gegen die Staatsreligion, weil dieses Blatt die Diener der Religion als sittenlose und habgierige Menschen geschildert hatte, ja die Religion selbst als eine lästige Bürde, die man wohl thun würde abzuschütteln. Der berühmte Dupin, gallikanisch gesinnt, hielt eine glänzende Vertheidigungsrede. Er wies in den Anklagen, die der *Constitutionnel* erhoben habe, wenn sie auch übertrieben seien, eine gewisse Wahrheit nach; namentlich hob er hervor, dass die Aufdeckung der Missbräuche, durch welche die Religion in Verruf komme, noch kein Angriff gegen die Religion sei. Im Verlaufe der Rede machte er einen Ausfall gegen den Ultramontanismus, von welchem die Anklage ausgegangen sei. „Die Hydra hat ihr Haupt erhoben; die alten Forderungen stehen auf der Tagesordnung. Durch tausenderlei Mittel will man unter dem Mantel der Religion die weltliche Herrschaft erobern. Aufs Neue erwacht der Kampf zwischen den ultramontanen Lehren und den Freiheiten der gallikanischen Kirche. Haben wir denn Augen nur, um nicht zu sehen? In einer Unzahl von Schriften wird die Unfehlbarkeit, und Roms absolute Oberherrlichkeit über die Könige gepredigt. — Bossuet selbst, der grosse Bossuet, dieser Held der Katholicität, dessen ganzes Leben erfüllt war von dem einen grossen Gedanken der Einheit der Kirche, er wird heute von undankbaren Römlingen der Ketzerei angeklagt, weil er es verstand, Beides zugleich zu sein, Franzose und Katholik. Unsere von Ludwig XVIII. begründete und von Karl X. beschworene Verfassung heisst in den Zeitungen Roms revolutionär. Auf allen Seiten wachsen die nicht erlaubten, die durch unsre Gesetze verbotenen, Assoziationen empor; die Kongregationen umgeben und umschliessen uns. Es giebt eine eifrige Kirchenpartei. Diese Partei hat ihre Skribenten,

ihre Prediger in der Stadt und auf dem Lande, ihre Tagesblätter, ihre Betrogenen, ihre Beschützer.“ Darauf richtet Dupin seine Blicke über die Grenzen Frankreichs hinaus. „Ihr Staatsmänner“! ruft er aus, „merket doch nicht allein auf das, was bei einem einzelnen Volke vorgeht. Blicket nach Spanien, der Schweiz, ja nach Belgien. Überall Zeichen der Verwirrung, der Gährung. Forschet doch nach, welches das Prinzip dieser gleichartigen Bewegung sei! Erkennet die Pharisäer unserer Tage! Merket doch die Stösse des Schwertes, dessen Heft in Rom, dessen Spitze überall ist.“ Zuletzt setzte der Redner auseinander, wie es in dieser Sache sich durchaus nicht um Religion handle, sondern um Politik. „Die Macht ist das Ziel. Der Kampf bewegt sich zwischen denen, welche die gegenwärtige Regierung befestigen möchten, und denen, welche, wie man gesagt hat, das alte Regime zurückführen wollen, und zwar ohne die Freiheiten der gallikanischen Kirche, aber mit den Jesuiten.“ — Bei der Sache des *Courier* werden wir nicht verweilen. Diese war weit weniger rein, hatte auch einen weit geringeren Vertheidiger. Wir fügen nur noch hinzu, dass der General-Advokat, in seiner Replik an Dupin, durchaus nicht zugeben wollte, dass es sich um Gallikanismus handle. „Die Regierung werde nicht unterlassen, die gallikanischen Rechte zu schützen; so beabsichtige sie, gegen Lamennais anlässlich einer neuen Schrift, in welcher er dieselben heftig angegriffen habe, eine Untersuchung einzuleiten“[1]. Der *Constitutionnel* habe die Geistlichkeit verleumden und anschwärzen wollen, und das sei sträflich. Dupin citirte als Gegengewicht mehrere Äusserungen desselben Blattes, die einen ganz anderen Geist athmeten, und das Gericht zog sich zurück, um zu votiren. Das Erkenntniss lautete auf Freisprechung. „In Anbetracht, dass es nicht Mangel an Achtung der Pressfreiheit oder Missbrauch derselben heissen darf, die Einführung und Stiftung solcher Assoziationen, die durch kein Reichsgesetz autorisirt sind, zu

[1] Dieses geht auf den ersten Theil der Schrift: *La Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.*

beurtheilen und zu bekämpfen, oder wenn theils auf Handlungen hingewiesen wird, die unzweifelhaft für Religion und Moral kränkend sind, oder auf die Gefahren und die ebenso unausbleiblichen Folgen einer Lehre, drohend für die Unabhängigkeit der Monarchie, die Souveränetät des Königs und die öffentlichen Freiheiten, welche letztere gesichert ist durch die Charte und durch die, jederzeit als Staatsgesetz anerkannte und veröffentlichte, Erklärung der Geistlichkeit von 1682 — so will das Gericht die Suspension des Blattes, welche man verlangt hat, nicht aussprechen, wohl aber die Herausgeber auffordern, hinfort vorsichtiger zu sein.“ Der noch dreistere *Courier* wurde gleichfalls freigesprochen, und die Freude der Opposition war gross. Aber sowohl der König als die Kongregationen trauerten.

Die religiöse Frage war jetzt mehr, als in der nächst vorhergegangenen Zeit, in den Vordergrund getreten. Einige rühmten das Tribunal, welches die Kultus- und Pressfreiheit in Schutz nehme; Andere dagegen klagten über die Neigung desselben, die Rolle der früheren Parlamente zu spielen. Mehrere Bischöfe sprachen brieflich dem Könige ihre Betrübniss über diese Freisprechungen aus, als den Anfang einer neuen Verfolgung gegen die Diener der Religion; Andere aber legten gegen die von Dupin hinausgeschleuderte Anklage des Ultramontanismus Protest ein. Auch Lamennais schwieg nicht. Er veröffentlichte „Betrachtungen über den Prozess des *Constitutionnel* und des *Courier*“. Der Hauptzweck war, die Behauptung zurückzuweisen, dass die Erklärung des Klerus von 1682 als Staatsgesetz in Frankreich gelte. Er findet es absurd, dass man die Freiheit haben solle, den katholischen Glauben, die Gottheit Christi, die Offenbarung, kurz Alles leugnen zu dürfen, ausgenommen die Oberhoheit des Konzils über den Papst, dass es erlaubt sein solle, zwar das Evangelium zum Gegenstand der Debatte zu machen, aber nur nicht die vier gallikanischen Artikel zu kritisiren.[1] Die Presse äusserte sich sowohl für als gegen das Erkenntniss; der Erz-

[1] Viel-Castel l. c. XV, p. 38.

bischof von Paris aber rügte, dass durch Bücher und Zeitungen der Leib der Gesellschaft vergiftet werde.

Da erschienen, ungefähr gleichzeitig, zwei Schriften, welche die durch das französische Volk gehende, tiefe Spaltung verriethen. Die eine war Montlosier's berühmtes *Mémoire*[1]. Der Verfasser, Graf Montlosier, war ein Mann von siebenzig Jahren, welcher seinen Namen mehr als einmal in weiteren Kreisen bekannt gemacht hatte. Er war es gewesen, der bei der Verhandlung über die bürgerliche Konstitution der Priester das kühne und schöne Wort aussprach: „Ihr wollt die Bischöfe ihres goldenen Kreuzes berauben; nun, so werden sie ein hölzernes Kreuz nehmen, und ein hölzernes Kreuz ist es, welches die Welt erlöst hat." Darauf emigrirte er; aber unter den Emigranten befand er sich nicht wohl: er fand sie schuldbeladener, als Marat und Robespierre. Von den Emigranten-Armeen in Deutschland begab er sich nach England; und hier gab er eine sehr royalistische Zeitung heraus. Daselbst trat er auch mit dem seltsamen Vorschlage auf, dass alle Kapuziner Europa's in einer Prozession, mit einem Kreuze voraus, in Frankreich einrücken und die Jakobiner vertreiben sollten.[2] Bei der ersten Restauration kehrte er zurück, wobei nicht nur sein Grafentitel ihm erneut, sondern auch ein Jahrgehalt zugesichert wurde. Diese Vergangenheit musste, wie es schien, Montlosier in die Reihen der Konservativen stellen; aber er hegte in seinem Innersten starke gallikanische und jansenistische Sympathien, welche durch das Verfahren der „Missionare" und der „Kongregation" noch erhöht wurden. Einige sehr excentrische Äusserungen während der hundert Tage über Napoleon, als „den Stern, welchem man Statuen errichten

---

[1] Der vollständige Titel war: *Mémoire à consulter sur un système religieux tendant à renverser la religion et le trône.*

[2] Lirac, *Les Jésuites et la liberté religieuse sous la restauration* p. 22. Auf diesen abenteuerlichen Vorschlag zielt auch, was Stolberg in einem Briefe (Novembar 1793; s. Jannsen a. a. O., I, 340) schreibt: „Heldenmüthige emigrirte Geistliche haben unter Anführung eines ihrer Bischöfe in grosser Zahl beschlossen, trotz der Guillotinen hinüber nach Frankreich zu reisen und den Abtrünnigen das Evangelium zu predigen".

sollte", zog ihm nachher die Ungnade des Hofes zu; und draussen in der Stille des Landlebens glitt er immer mehr in die Reihen der Opposition hinüber. In einem Zeitungsartikel hatte er früher seinen Abscheu gegen den Ultramontanismus durchscheinen lassen; in dem erwähnten *Mémoire* schlug derselbe in hellen Flammen hervor. „Es hat sich", sagte er, „ein grosses System erhoben, oder sagen wir es rein heraus, eine grosse Verschwörung gegen die Religion, den König, die Gesellschaft; diese Verschwörung ist dadurch noch gefährlicher, dass sie sich aus heiligen Männern mitten unter heiligen Dingen gebildet hat, und dass man auf der Liste der Verschwornen den ersten Mann der Christenheit, Ihn erblickt, den die Welt Seine Heiligkeit nennt." Sodann schilderte Montlosier die ungeheure Macht der Kongregation. Sie verfüge über 130 bis 150 Mitglieder der Deputirten-Kammer, und habe überall in der Gesellschaft ihre Spione. Die Missionen übten ebenfalls einen verderblichen Einfluss, sofern sie ja das christliche Leben in ein scheinheiliges verwandelten. Als Abwehr der drohenden Gefahr empfehle er: die Durchführung der gesetzlichen Verbote gegen die Jesuiten und die Übergriffe der Kirche, sowie auch der auf den Unterricht bezüglichen Gebote in den „Artikeln von 1682". Millionen von Franzosen seien nicht im Stande gewesen, Ludwig XVI. vor dem Schicksale Karls I. zu bewahren: sollten jetzt Millionen treuer Franzosen nicht im Stande sein, Frankreich vor der Wiederkehr dessen zu bewahren, was unter der Regierung Jakobs II. vorgegangen ist?[1]

Die andere Schrift war der letzte Abschnitt von Lamennais': *La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.* Wir sahen schon oben, welche grosse Bedeutung die Gemüthsverfassung des Verfassers für seine Schriften gehabt hat; daher liegt die Frage nicht so ferne, wie ihm bei Abfassung dieses Werkes zu Muthe gewesen sein mag. „Jeden Tag lerne ich Etwas kennen, was ich bis dahin für unmöglich hielt", schreibt er an Fräulein de Lucinière, „nämlich eine

[1] Viel-Castel l. c. XV, 315s. Lirac l. c. p. 25s.

beständig zunehmende Geringschätzung aller Menschen dieser Zeit. Ich habe nie gedacht, dass die Menschennatur so tief sinken könne; sie hat meine kühnsten Vermuthungen übertroffen. Ich mag in meiner Erinnerung noch soweit zurückgehen: ich finde nichts, was mit dem Schauspiele zu vergleichen wäre, das die Deputirtenkammer bietet. Diese ist sicherlich etwas Neues unter der Sonne!"[1] An einen Freund schreibt er: „Ich habe die ganze Revolution gesehen; aber nichts in ihr lässt sich vergleichen mit dem, was wir vor Augen haben. Es ist wie eine Umwälzung aller Menschenvernunft, und dem Aufruhr der Leidenschaften steht die Verwirrung der Geister um gar nichts nach. Die Gesellschaft gleicht einem Meere beim Ausbruche eines furchtbaren Sturmes"[2]. Seine Briefe wimmeln von heftigen Ausfällen, nicht bloss gegen die Gegner, sondern auch gegen Freunde; ja selbst über einen Mann wie Bonald äussert er sich mit Schärfe.[3] Paris ist ihm unleidlicher, als je zuvor. „Alles ist zu oberst und unterst gekehrt, wie man sich's gar nicht vorstellen kann. Der Erzbischof von Paris" — so erzählt er[4] — fährt schreiend von seinem nächtlichen Lager auf, und ruft nach seinem Arzt, seinem Beichtvater. Einige sagen, die Krankheit habe ihren Sitz in seiner Einbildung, Andere aber, in seinem Gewissen." Der oberste Prälat Frankreichs ist ihm ein Bild des ganzen Landes, und seine Krankheit derjenigen des Volkes.

„Ich habe versucht, die Wahrheit, die ganze Wahrheit auszusprechen", sagt Lamennais im Hinblick auf sein neues Buch.[5] „Wenigstens soll es Lärm genug machen", heisst es in einem anderen Briefe[6]; „nun gilt es, ob man über mich herfallen wird. Es wird davon abhängen, nach welcher Seite eben die Furcht der Menschen sich neigt." — Der Regierung war damals bange vor einer Volksbewegung, und dem Volke

---

[1] *Correspondance* I, 192. — [2] Ebendas. I, 229.
[3] *„C'est l'esprit qui se matérialise"* (L. c. p. 308).
[4] *Oeuvres inédites* II, 29. — [5] *Correspondance* I, 236.
[6] Ebendas. p. 234.

wieder vor dem Ultramontanismus der Regierung; man verbreitete Karrikaturen von Villèle, als Kapuziner, und von Karl X., als messelesendem Mönche.[1] Während dieser Gährung, dieses gegenseitigen Misstrauens, fiel Lamennais' Buch unter die Leute wie eine Bombe. Es war ein öffentliches Geheimniss, dass Frayssinous versucht hatte auf den päpstlichen Nuntius zu wirken, damit dieser wieder Lamennais überrede, sein Buch zurückzuhalten. Das fand Lamennais nur „spasshaft". Auch hatte die Regierung ihn zu schrecken gesucht, indem sie seinen Freund, den Redakteur des *Mémorial catholique*, zu einem Monat Gefängniss verurtheilen liess, als verantwortlichen Herausgeber einer ultramontanen Flugschrift: „Briefe an Satan"[2]. Alles dieses musste natürlich dem Buche einen desto grösseren Leserkreis verschaffen. Seinem Inhalte nach lässt es sich in Kürze als ein Versuch bezeichnen, die mittelalterliche Theokratie vollaus zur Geltung zu bringen. Zuerst stellt Lamennais dar, wie tief die Gesellschaft gesunken sei: „Frankreich ist eine Anhäufung von dreissig Millionen, unter welchen das Gesetz keine anderen Unterschiede anerkennt, als das Mehr oder Minder ihres Vermögens[3]. Der König ist nur eine ehrwürdige Erinnerung aus alter Zeit, eine Inschrift aus irgend einem alten Tempel, welche man über die Thüre eines anderen, ganz modernen Gebäudes gesetzt hat[4]. Der Staat ist atheistisch geworden; und wenn er die Priester auch nicht geradezu verfolgt, so kränkt er sie doch und legt der Ausübung der Religion alle möglichen Hindernisse in den Weg. Die Philosophie der jüngsten Vergangenheit, die Tochter der Ketzerei und blind wie ihre Mutter, hat niemals weder für die Religion ein Verständniss gehabt, noch für die Gesellschaft. Aus ihren engherzigen, unfruchtbaren Theorien ist nie etwas Anderes herausgekommen, als allgemeine Zweifelsucht in der Welt des Gedankens und Revolutionen in der Welt der Politik.[5] Aus der gegenwärtigen Sackgasse giebt es nur Einen zuverlässigen Ausweg: die An-

[1] *Oeuvres inédites* I, 30. *Correspondance* I, 297.
[2] *Correspondance* I, 234. — [3] *Oeuvres complètes* II, 13.
[4] Ebendas. p. 15. — [5] Ebendas. p. 40.

erkennung der „konstituirenden Macht", wie er mit de Maistre's Ausdruck den Papst benennt. Ohne den Papst keine Kirche, kein Christenthum; ohne das Christenthum keine Religion — wenigstens nicht bei den christlich gewordenen Völkern — und ohne die Religion keine wahre Gemeinschaft." Von dieser Schlusskette aus, welche sowohl im Ganzen als im Einzelnen stark an de Maistre's Gedankengang erinnert, kommt Lamennais zu einem heftigen Ausfalle gegen den Gallikanismus. Der erste gallikanische Artikel, welcher die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche behauptet, stürzt — seiner Erörterung zufolge — das Fundament der ganzen menschlichen Gesellschaft um, überliefert den Staat dem Despotismus und den Revolutionen, zerstört das Verhältniss des Gemeinwesens zur Kirche, zur Religion, zu Gott selbst; er untergräbt die Auktorität der Tradition, folglich die Grundlage des katholischen Glaubens; endlich vernichtet er jedes Mittel, um mit Sicherheit die Ausdehnung und Tragweite der geistlichen Macht kennen zu lernen[1]. Mit bittren Angriffen auf Frayssinous setzt er endlich auseinander, dass der Papst über dem Concil stehe, und dass also der zweite gallikanische Grundsatz gleichfalls falsch sei. Wer die gallikanischen Freiheiten vertheidigt, der arbeitet, seiner Ansicht nach, darauf offenbar hin, dass Frankreich schismatisch werde. Alle Nationalkirchen seien schwach, weil sie von der „Einheit" (dem Centrum) getrennt seien; und sie sinken dazu herab, dass sie Knechte der weltlichen Macht werden. Daher ist jeder Versuch, eine Volkskirche zu begründen, ein verderbliches Experiment. Die Schrift schliesst mit einer Weissagung, was geschehen werde. Entweder wird die Gesellschaft wiedergeboren werden, und alsdann wird es die Aufgabe der Kirche, aus den spärlichen Überresten der alten Gesellschaft eine neue zu bilden; oder wir stehen auch am Ende. In diesem Falle wird die Kirche nicht die Überreste der alten Gesellschaft sammeln, sondern über sie dahinschreiten, indem sie den Hymnus der Ewigkeit singt.[2]

---

[1] *Oeuvres complètes* II, 65. — [2] Ebendas. p. 94.

Dieses Buch brachte eine ungeheure, freilich sehr verschiedenartige Wirkung hervor. Karl X. sagte: „Abbé de Lamennais ist ein ausgezeichneter Priester und ein genialer Mann; aber ich fürchte, dass er mit den Gerichtshöfen in Konflikt kommt“[1]; und die gallikanische Schule that, was sie konnte, um die Gerichte in Bewegung zu setzen. Das *Mémorial catholique* war das einzige Blatt, welches ohne Vorbehalt das Buch rühmte; die ministeriellen Blätter widerlegten es oder schwiegen, und die liberalen fielen darüber her[2]. Lamennais wusste wohl, dass seine Theorie bei den hohen Kirchenfürsten, und im Ganzen überall in Paris, dem stärksten Widerstande begegnen werde; er setzte seine Hoffnung auf die niedere Geistlichkeit, auf die Provinzen, endlich auf den Papst. „Die Nationalkirche spukt hier in allen Köpfen, ausgenommen die, welche in der Vorstadt Saint-Germain wohnen. Die Widerstandskräfte sind allein in den Provinzen, in der Geistlichkeit, welche im Ganzen ausgezeichnet ist, im Volke, welches innig mit dem katholischen Glauben verknüpft ist, in der Kirche und ihrem Haupte“[3]. Er freute sich „des Wunders“, dass der Ultramontanismus alle Tage unter den Priestern Fortschritte machte, und dass es zweimal so viele ultramontane Priester gab, als vorher; aber es betrübte ihn, dass der Episkopat die ihm (Lamennais) gleichgesinnten Geistlichen bedrohte, absetzte, verführte[4]. Die Lehre von der unbegrenzten Souveränetät des Papstes kam, wie ein erlösendes Wort, an die armen Priester, welche mehr, als vormals, von den Bischöfen abhängig waren; und der Gedanke an den Papst, als eine sichere Zuflucht gegen die Tyrannei der Bischöfe, war ihnen ein grosser Trost. Die ganze Lehre war ja ohnediess in einer so fesselnden Form dargestellt, dass der Eingang, den sie fand, nicht Wunder nehmen konnte. Übt doch immer derjenige, der eine Theorie bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, auf viele Gemüther eine eigenthümliche Gewalt aus. Lamennais schritt gerade

---

[1] *Oeuvres inédites* II, 32.

[2] Viel-Castel l. c. XV, 328 s.; *Correspondance* I, 236.

[3] *Correspondance* I, 274. Vgl. p. 233 s. — [4] Ebendas. p. 286.

nicht zu diesem Kampfe mit grossen Hoffnungen auf einen entschiedenen Anschluss von Seiten des Papstes. „Dort, wo man Etwas, ja Vieles vermöchte“ — sagt er, auf Rom hindeutend — „dort weiss man nichts, sieht nichts voraus, will nichts. Dort ist in solchem Grade der Sitz der Furcht und der Schwachheit, dass ich darüber erstaune. Jedoch soll mich das nicht abhalten, bis ans Ende auszuharren. Ich werde fest stehen in meinen Thermopylen. Das Übrige kümmert mich nicht“.[1] „Man ist herzlich schwach gerade dort, wo man stark sein sollte“, schreibt er etwas später.[2] Als die hohe Geistlichkeit anfing, ernstlich ihm die Stirne zu bieten, spähte er darnach, ob Rom sich nicht für ihn erkläre. „Es ist von wesentlichem Belang“ — schrieb er an einen Freund — „merken zu lassen (nämlich den päpstlichen Nuntius Lambruschini), wie nothwendig eine endliche Entscheidung sei, auf welche ganz Frankreich wartet. Nie waren die Umstände günstiger. Man ist verwundert über R[om]s Stillschweigen, und Niemand kann wissen, was aus dieser Verwunderung wird, wenn sie noch länger anhält. Es giebt Momente, die ergriffen werden müssen, und die nicht wiederkommen. Ein Anderes, was zu begreifen nicht weniger von Belang sein dürfte, ist: dass, wenn man redet, man freimüthig und recht kühnlich reden muss“.[3] Aber Rom redete gar nicht. Diese Zurückhaltung findet ihre Erklärung vielleicht in der Stellung, welche die Jesuiten zu Lamennais einnahmen. Der französische Assistent des Jesuiten-Generals, der Pater Rozaven, schrieb im Jahre 1825 an Frau Swetchine[4]: „Herr de Lamennais macht auf mich immer den Eindruck, als gehe er über die Wahrheit hinaus. — Ich habe sein letztes Werk gelesen. Dieser absprechende Ton, diese Deklamationen, diese düstren Weissagungen überzeugen mich nicht, sondern lassen nur ein Dunkel in der Seele zurück. — Die Apostel haben, anstatt gegen die Regierung ein Geschrei zu erheben, an der Bekehrung der Völker gearbeitet. Und dieses ist,

[1] *Correspondance* p. 226. — [2] Ebendas. p. 234.
[3] Ebendas. p. 239. — [4] Foisset, *Vie de Lacordaire* I, 123.

glaube ich, auch in Frankreich der zu befolgende Weg, um so mehr, da die Regierung, wie es scheint, für die Missionen und alle guten Werke ein wohlwollendes Auge hat.“ Die Jesuiten billigten also nicht das heftige Auftreten von Lamennais. *„Intravimus ut agni“*, spricht ihre Regel aus.

Die Regierung antwortete auf die zwei erwähnten Schriften dadurch, dass sie dem Grafen Montlosier seine Pension entzog, Lamennais aber auf den 20. April vor die Schranken citirte. „Ich werde furchtlos erscheinen“, schrieb Lamennais nach der Citation — „oder vielmehr mit grosser Freude, weil es dem Priester ansteht, als solcher aufzutreten. Die herrschende Meinung aller Parteien ist, ungeachtet der verschiedenen Standpunkte, für mich. Inzwischen ist eine Verurtheilung beinahe unvermeidlich“[1]. Als der 20. April kam, erschien Lamennais vor dem Gerichte mit dem berühmten Redner P. A. Berryer, welcher sein Advokat war. Berryer behauptete, dass Gerichtsstühle ausser Stande seien, über religiöse Fragen zu urtheilen, welche vor das Forum der Kirche gehörten, ferner, dass der Angeklagte sich mit Recht geweigert habe, dem Edikte vom März 1682, welches aus einer Erklärung von Bischöfen ein Staatsgesetz machte, gesetzliche Kraft beizumessen.[2] Lamennais war von Berryer's Vertheidigungsrede sehr begeistert, namentlich von seinem Nachweise, dass man durch diesen Prozess nichts Geringeres als die Bildung einer Nationalkirche erstrebe, dass man für Frankreich eine Zukunft heraufführen wolle, wie die Vergangenheit Englands unter Heinrich VIII.[3] Als Berryer seine Rede vollendet hatte, ergriff Lamennais selbst das Wort und sagte: „Meine Herren, ich habe zu der Rede, die Sie eben gehört haben, nichts hinzuzufügen; nur über die, in meiner Schrift behandelten, dogmatischen Fragen will ich einige Worte hinzusetzen. Obgleich der Gerichtshof nicht Richter über dieselben ist, haben sie nichtsdestoweniger als Vorwand gedient bei dem gegen mich erhobenen Rechtshandel. Ich bin es meinem Gewissen und

---

[1] *Correspondance* I, 243. — [2] *Oeuvres inédites* II, 35.
[3] *Correspondance* I, 246 s.

dem heiligen Stempel, den ich trage, schuldig, vor diesem Tribunale zu erklären, dass ich unerschütterlich bei den Grundsätzen stehen bleibe, die ich geltend gemacht habe, ich meine, bei der unwandelbaren Lehre des Oberhauptes der Kirche, dass sein Glaube mein Glaube, seine Lehre meine Lehre ist, und dass ich bis zu meinem letzten Seufzer fortfahren werde, ihr zu huldigen und sie zu vertreten." Am 22. April fiel das Urtheil. Dieses lautete dahin, dass Lamennais dreissig Francs als Busse bezahlen solle — eine Strafe, welche man aus Rücksicht auf die, im Verhältniss zu dem ganzen Buche wenigen, gerügten Stellen so milde ansetzte, sowie auch darum, weil der Verfasser rühmlich bekannt, und sein Buch nur für höher Gebildete lesbar sei.[1] Lamennais war aber dennoch über den Ausgang der Sache höchlich aufgebracht. Zwei Tage nach der Urtheilsfällung schrieb er einen Brief, in welchem es u. A. heisst: „Die Welt vergeht, die Könige wanken, ihre nichtigen Throne taugen zu nichts mehr. Nun wohl, ich halte fest an dem, was bleibt, was immer bleiben wird, und was man niemals besiegen wird, bei dem Kreuze Jesu von Nazareth."[2]

Dieses Rechtserkenntniss bezeichnet den ersten grossen Wendepunkt in Lamennais' Leben. Früher war sein Wahlspruch gewesen: „Gott und der König!" hierauf lautete er eine Zeitlang: „Gott und nicht der König!" Das Jahr darauf, um Ostern, sagte er zu einem Zeugen, welcher noch vor wenigen Jahren gelebt hat: „Mit den Bourbons ist es für immer aus! Ich wünschte, dass es morgen vorbei wäre. Was du thust, das thue bald!"[3] In seinen Briefen spricht sich diese Stimmung wiederholt aus. Im November 1827 schreibt er so: „Ich sehe hier viele Menschen in Unruhe wegen der Bourbons; man hat hierzu Grund. Ich glaube, dass sie das Schicksal der Stuarts erleben werden."[4] Im März 1827 schreibt er:[5]

---

[1] Das Urtheil ist vollständig abgedruckt in *Oeuvres inédites* II, 35 s.

[2] *Correspondance* I, 248. — [3] Foisset, *Vie de Lacordaire* I, 418.

[4] Ebendas. p. 276. Vgl. de Maistre's Zweifel an der Lebensfähigkeit der Bourbons oben S. 33.

[5] *Correspondance* I, 304.

„Die Monarchie ist verurtheilt; das Urtheil ist gefällt: man wartet nur auf den Henker". An einer anderen Stelle heisst es:[1] „Frankreich ist gerichtet, es muss seine Strafe leiden." Oder: „Ein Todesurtheil ist über die Völker und Könige verkündet. Es wird alle Tage vollzogen; und unsere Bestimmung ist, dieser furchtbaren Exekution beizuwohnen, wo die Verbrecher selbst als Henker dienen"[2]. Und sein späterer Standpunkt tritt noch deutlicher vor Augen, wenn er schon im Juli 1827 schreibt: „Welches Wunder, dass die Völker nach Allem, was vor sich geht, dennoch nicht dazu kommen, in der von Souveränen beschützten Religion nur versteckte Fesseln und Blasphemie zu sehen!"[3] Ebenso, wenn wir in einem Briefe vom December desselben Jahres[4] lesen: „Man muss Beides, den Hof und die Hofprediger, fahren lassen. Die Apostel befragten nicht das Hofgesinde des Herodes und des Pilatus. Lasst uns gerade durch gehen und allein auf Gott blicken!"

Wenn man Lamennais' Briefe aus dieser Zeit liest, so wird man, insbesondere ein Däne, unwillkürlich an Sören Kierkegaard's Tagebücher erinnert. In mehr als einem Punkte lassen sich Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden merkwürdigen Autoren nachweisen, namentlich dass sie sich stark versucht fühlten, ihre Personen als Mittelpunkte der Weltentwickelung zu betrachten, und ihre eigenen Schicksale als Prämissen zu dem Weltgerichte. Lamennais war völlig mit sich im Reinen darüber, dass der König, unter welchem er zu dreissig Franks verurtheilt war, und das Land, in welchem Solches geschehen konnte, dem Untergange entgegenging. Sein Unwille wendet sich indessen nicht gegen den König und gegen das Land, sondern gegen die hohe Geistlichkeit.

Die Regierung hatte sich an das Episkopat gewandt, welches eben in Paris versammelt war, um von demselben eine Erklärung zu erhalten, die einem entschiedenen Anschlusse an 1682 gleichbedeutend wäre. Viele waren wohl nicht abgeneigt, den ersten Artikel zu unterschreiben, betreffend, das

---

[1] *Correspondance* I, p. 309. — [2] Ebendas. p. 350.
[3] Ebendas. p. 335. — [4] *Oeuvres inédites* II, 62.

Recht des Staates über die Kirche, ohne jedoch den anderen Artikel anerkennen zu wollen von der Oberhoheit des Concils über den Papst. Am 12. April, also noch vor Lamennais' Verurtheilung, brachte der *Moniteur* eine Erklärung, die von vierzehn Erzbischöfen und Bischöfen unterzeichnet war. Sie war ein zweischneidiges Schwert. Die hochwürdigen Unterzeichner hätten mit Schrecken gesehen, dass „man Grundsätze, welche die Kirche Frankreichs als die ihrigen angenommen habe, mit lauter Stimme als ein Attentat auf die göttliche Verfassung der katholischen Kirche bezeichne, als ein von Schisma und Ketzerei angestecktes Werk, als ein Bekenntniss zu politischem Atheismus. Was aber am meisten wundernehme und erschrecke, sei die Dreistigkeit, mit welcher man eine Ansicht wieder ins Leben rufe, die vor Zeiten, während der über ganz Europa verbreiteten Herrschaft der Zügellosigkeit und Verwirrung aller Verhältnisse, zur Welt gekommen, aber von der französischen Geistlichkeit stets zurückgewiesen und beinahe überall in Vergessenheit gerathen sei!" Die ultramontane Behauptung, dass der Papst das Recht habe, Kronen zu nehmen und fortzugeben, wird als „eine Lehre" bezeichnet, „die keine Stütze finde, weder in dem Evangelium, noch in den apostolischen Überlieferungen, weder in den Schriften der Kirchenlehrer, noch in dem Vorbilde der heiligsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte". Die vierzehn Prälaten wollten an ihrem Theile nicht dazu mithelfen, dass der Versuch gelinge, die Prinzipien und das Andenken edler Vorgänger der Vergessenheit zu übergeben. Aber zu gleicher Zeit machten sie Front gegen Alle, die den Primat des heiligen Petrus angreifen und seinen Nachfolgern den schuldigen Gehorsam aufkündigen wollten.[1] Der Erzbischof von Paris gehörte nicht zu den Unterzeichnern; er richtete aber an den König ein Schreiben, in welchem er die Oberhoheit des Staates über die Kirche in allen bürgerlichen Fragen mit vollem Nachdruck anerkannte, in Betreff der religiösen jedoch einen Vorbehalt machte. Lamennais und seine Freunde waren über

[1] Viel-Castel l. c. XV, 332s.

diesen Anschluss an die Ketzerei natürlich aufs Höchste entrüstet. Die Regierung sandte ringsum an alle Bischöfe die vier gallikanischen Artikel; doch vermochten nur wenige sich voll und ganz zu dem Inhalte derselben zu bekennen.[1] Wohl aber erschienen mehrere grössere und kleinere Schriften gegen den Ultramontanismus, namentlich aus den Kreisen von Saint Sulpice und der Universität[2], und Frayssinous war die Seele dieser Polemik. „Schwerlich kann Jemand in der öffentlichen Meinung tiefer sinken", schreibt Lamennais, und fügt spöttisch hinzu: „nur in seiner eigenen Familie findet er Beistand und Vertheidiger."[3] Lamennais horchte wiederum nach Rom hinüber; aber Rom war und blieb stumm. Die leitenden Männer daselbst erkannten vollaus die Schwierigkeiten der Situation. Pater Ventura hatte beim Papste Audienz gehabt, und angedeutet, dass es einer Erklärung bedürfe, welche „den Skandal mit den vier Artikeln verdamme". Leo XII. hatte „dies als nothwendig anerkannt", aber zugleich geäussert: „leider ist noch die rechte Zeit hierzu nicht da". Zum Troste Ventura's hatte er jedoch hinzugesetzt: „aber der Augenblick wird kommen, und er ist nicht ferne".[4] Daher tröstet Lamennais sich selbst: „der Papst ist erleuchtet; er hat eine grosse Seele. — Der heilige Geist wird nicht von ihm weichen. Er wird thun, was die Vorsehung ihm eingiebt, um ihre Rathschlüsse über die bürgerliche Gesellschaft und die Kirche zu vollziehen."[5]

Die bischöfliche Erklärung war durchaus nicht geeignet, die Aufregung, die Montlosier's und Lamennais' Schriften hervorgerufen hatten, zu beruhigen. Mit dem grössten Verdrusse sah man den König und den Hof an einer grossartigen Prozession theilnehmen, welche bei der Grundsteinlegung zu einem Monumente Ludwigs XVI. in Scene gesetzt war. Anscheinend war an diesem Tage Paris sowohl royal als klerikal gestimmt;

---

[1] *Correspondance* I, 249. — [2] Ebendas. p. 250. 286.

[3] Ebendas. p. 253.

[4] So erzählt die Gräfin Riccini nach einem Briefe Ventura's. *Oeuvres inédites* II, 37.

[5] *Correspondance* I, 273.

aber der König ahnte dennoch Unrath. Er schrieb an Delavau, um zu erfahren, ob der Oberfläche das Innere entspreche. Er erhielt zur Antwort: „Wir folgten dem Könige in kurzen Zwischenräumen, und konnten die Lage der Dinge beurtheilen. Man will in allen Augen gelesen haben, dass es dem Volke unlieb war, den König demüthig hinter den Priestern einhergehen zu sehen. Es war weniger Mangel an Religiosität, was sich aussprach, als Eifersucht und Unmuth über die Rolle, welche man die Geistlichkeit spielen sah"[1]. Im Monat Mai richtete Agier in der Deputirtenkammer einen heftigen Angriff gegen die Kongregation; und die Gedanken wurden von Neuem auf diese hingelenkt, als der Erzbischof von Rouen eine Einladung ergehen liess zum Beitritt zu einer Gesellschaft *„pour la propagation de la foi"*.[2] Aus dieser Aufforderung erfuhr man, dass eine solche Gesellschaft bestand, die ihre Verzweigungen über einen grossen Theil des Landes ausbreitete, und dass der heilige Franz Xaver der Patron derselben sei. Die liberalen Blätter behaupteten: die Bildung einer solchen Gesellschaft sei ohne Erlaubniss der Regierung ungesetzlich; und sie fragten: was würde man sagen, wenn eine Gesellschaft sich bildete zur Ausbreitung konstitutioneller Ideen? die konservativen Blätter machten dagegen geltend, dass diejenigen, die Freiheit für sich selbst beanspruchten, sie auch Anderen gönnen müssten. Die von beiden Seiten ausgehenden Zeitungsartikel reizten die Stimmung noch mehr; und als endlich die Kammer das Budget für die Kirche berathen sollte, kam es auch hier zu einem Zusammenstoss. Agier redete wieder gegen die weitere Verbreitung des Ultramontanismus und gegen die geheimen Kongregationen; und die Lage ward so schwierig, dass endlich Frayssinous nicht umhin konnte, sich als Minister des Kultus auszusprechen. Kurz vorher hatte er einen neuen Abdruck seines Buches über die wahren Prinzipien der gallikanischen Kirche ver-

---

[1] Viel-Castel l. c. XV, 356.

[2] Die Erbitterung, welche die Mission erregte, wird durch viele der Briefe Lamennais' bezeugt. S. *Correspondance* I, 277. 280. 285. 296.

anlasst.[1] Das dritte Kapitel dieses Buches enthält eine Vertheidigung Bossuet's und des Gallikanismus gegen den „Ultramontanismus", ein Wort, das er jedoch nicht in verletzendem Nebensinne verwendet.[2] Auch in diesem Zusammenhange kommt er auf die schon damals brennende Frage über die Unfehlbarkeit des Papstes. Zunächst weist er die populäre Auffassung zurück, welche der Unfehlbarkeit gar keine Grenzen setze; allein er will auch nicht verstehen, wie dieselbe, wenn auch innerhalb gewisser Grenzen gehalten, der Kirche zum Heil gereichen könne. Selbst wenn der Papst alsdann unfehlbar wäre und in der That sich nicht geirrt hätte: wie könnten die Gläubigen wissen, dass seine Entscheidungen alle die Merkmale besitzen, die zu einer Entscheidung *„ex cathedra"* gehören?[3] und wie könne seine Auktorität und Unfehlbarkeit anders bewiesen werden, als durch die nachfolgende öffentliche Zustimmung der Bischöfe?[4] Darauf macht er denn jenen Satz des Gallikanismus geltend, dass „die höchste Auktorität auf dem Episkopate beruhe, dessen Haupt der Papst sei, sowie dieser das der ganzen Kirche".[5] Und von dieser Grundanschauung aus redete Frayssinous auch in der Deputirten-Kammer.[6]

Es sind — so begann er — besonders zwei Anklagen, die gegen die Geistlichkeit gerichtet werden: die Anklagen auf Herrschsucht und auf Ultramontanismus. Hinsichtlich des ersteren Punktes behaupte er, dass die französische Kirche an Bossuet's und Fleury's Auffassung der zwei Auktoritäten festhalte. Zu den Aposteln, mit dem heiligen Petrus an ihrer Spitze, wurde gesagt: „Gehet hin und lehret alle Völker", nicht aber zu den Massen, nicht zu der Obrigkeit, nicht zu den Fürsten. Andererseits ist zu den Aposteln nicht gesagt:

---

[1] *Les vrais principes de l'église gallicane.* 3me ed. Paris 1826.

[2] L. c. p. 112.

[3] Vgl. zu diesem Ausdrucke des Verfassers: Das Papstthum II, S. 380.

[4] Frayssinous, *Les vrais principes* 595.

[5] L. c. p. 92.

[6] Viel-Castel l. c. XV, 470ss. Lérac l. c. p. 12s.

„Herrschet über die Erde; die Fürsten und Könige sind nur eure Unterthanen.“ Nein, die Kirche ist im Staate; daher müssen sowohl Priester als Gläubige sich in allen bürgerlichen Angelegenheiten dem Staate unterordnen. Der Bischof kann die Obrigkeit nicht absetzen, die Obrigkeit den Bischof nicht exkommuniciren. Nachdem Frayssinous so das Verhältniss von Kirche und Staat entwickelt hat, kommt Frayssinous auf die Kongregation. Die Anfänge derselben schilderte er sehr sympathisch, sagte aber zugleich, dass er, seiner Unabhängigkeit zu Liebe, sich selbst ihr immer ferne gehalten, jedoch aus der Ferne die guten Wirkungen, die sie hervorbrachte, an ihren Mitgliedern beobachtet habe. Ob es wirklich eine politische Kongregation gewesen sei, will er nicht entscheiden; vermuthlich sei sie zunächst ein Gegengewicht gegen die Freimaurerei gewesen. Eines aber dürfe man sagen: man habe die Bedeutung der Sache übertrieben; er habe „niemals das Joch dieses geheimen Regimentes empfunden“. Weder bei den Ernennungen zu den Bischofsstühlen noch zu anderen Ämtern habe er auf die Kongregation irgend eine Rücksicht genommen. Von der Kongregation geht er über zu dem Vincents-Vereine, der Gesellschaft für die Ausbreitung des Glaubens und den Missionen. Er wisse, wie Bossuet und Fenelon die letzteren gefördert haben, und wie sie für die Gegenwart eine Nothwendigkeit seien. Demnächst vertheidigt er die Bischöfe und Priester, giebt aber zu, dass die Mehrzahl derselben jung, und sie vielleicht hin und wieder allzu eifrig seien. Frayssinous schliesst mit dem Wunsche, dass Staat und Kirche sich zunächst einigen mögen in Betreff der Eheschliessung, so dass keine Ehe eingegangen werde, ohne vorher durch einen religiösen Akt geweiht zu sein. Den Tag darauf nimmt Frayssinous wiederum das Wort, um auf die Anklage wegen Ultramontanismus zu antworten. In dieser Rede betonte er den gemässigten Gallikanismus, welcher in den vier Artikeln nicht ein dogmatisches Dekret sehe, das dem Papste aufgezwungen werden solle, sondern nur einen Ausdruck für die Denk- und Sinnesweise der französischen Geistlichkeit. Er räume ein, dass die Zeit

der Revolution den Gallikanismus in mehrfacher Beziehung auf die Spitze getrieben und dadurch in den Augen vieler Gläubigen verhasst gemacht habe; er rathe aber dennoch, an diesem Erbe der Väter festzuhalten. Alsdann folgte eine leicht verständliche Hindeutung „auf einen hochbegabten Mann, welcher mit einer wahrhaft erschreckenden Aufrichtigkeit versuche, eine völlig veraltete Meinung wiederzubeleben, welche im Grunde nicht gefährlich sei, weil man sie belächle". Allein, man könne vielleicht sagen: „gesetzt auch, dass der Episkopat und ein Theil der Geistlichkeit am Gallikanismus festhält, so steht dennoch der grösste Theil derselben unter einem anderen Einflusse, nämlich der Leitung der Jesuiten". Er weist hierauf die Furcht vor den Jesuiten mit der Bemerkung zurück, dass nicht ein einziges von den achtzig grossen Seminaren, und nur sieben der hundert kleineren von den Jesuiten geleitet würden; und den Zugang zu diesen letzteren verdankten sie lediglich dem Umstande, dass die Bischöfe sie berufen hätten. Die Bischöfe hätten es daher auch in ihrer Hand, sie wieder auszuweisen. Er schloss seine Rede mit der Aufforderung, in der Kritik über die Priester vorsichtig zu sein. Die Revolution habe gezeigt, was für Folgen es haben könne, wenn man die Achtung vor dem geistlichen Stande mit Füssen trete.

Frayssinous hatte seine Rede gehalten, ohne sich zuvor mit den anderen Ministern verständigt zu haben. Daher konnte nachher Villèle ihn „der naiven Unklugheit" beschuldigen, mit welcher er „dem ungläubigen Macchiavellismus es möglich gemacht, den Gallikanismus als eine Maske zu gebrauchen, und Vorurtheilen, die zum Umsturz des Thrones führten, den Weg gebahnt habe"[1]. Eine Anklage, welche durch die nachfolgenden Scenen in der Kammer gewissermassen gerechfertigt wurde. Casimir Périer ergriff nach Frayssinous das Wort. Er machte darauf aufmerksam, dass der Minister jetzt eben anerkannt habe, was die konservativen Blätter lange vergebens zu leugnen versucht hätten, dass

[1] Viel-Castel XV, 492.

nämlich die Kongregation wirklich in Frankreich festen Fuss gefasst habe. Derartige Vereine hätten vielleicht früher von Nutzen sein können; jetzt aber seien sie es nicht, und zu gleicher Zeit seien sie ungesetzlich. Am nächsten Tage nahm Périer wieder das Wort und wies nach, wie wenig beruhigend die Aufklärungen des Ministers über die Jesuiten gelautet hätten. Freilich seien augenblicklich nur sieben Seminare in ihren Händen; wenn aber sieben Bischöfe wider das Gesetz gehandelt hätten, so könnten die übrigen mit der Zeit Dasselbe thun. Frayssinous nahm die Jesuiten in Schutz, indem er geltend machte: man könne doch einer kleinen Anzahl französischer Priester nicht verbieten, unter demselben Dache zu leben und gewisse Übungen vorzunehmen, solange sie unter der Aufsicht der Bischöfe lebten und ihr Werk trieben. Mehr hätten die Bischöfe bisher nicht gethan. Etwas Anderes würde es sein, wenn sie eine gesetzliche Existenz beanspruchten und Kongregationsrechte geniessen wollten; alsdann thäte ein besonderes Gesetz noth.

Auch in der Pairskammer musste Frayssinous die Jesuiten vertheidigen, gegen welche sich immer mehr der Volkshass erhob. Die liberalen Blätter waren wüthend, dass es dem Direktor des Jesuiten-Seminars zu St. Acheul, P. Loriquet gelungen war, durch ein schlaues Manöver, den Advokaten Dupin zur Theilnahme an einer jesuitischen Procession zu veranlassen. Dupin hatte den Direktor zu St. Acheul besucht, welcher ihm früher Gastfreundschaft bewiesen hatte. Loriquet lud den Advokaten zu Mittag ein, und machte ihm nach Tische den Vorschlag, ihn zu der Kirche hinüber zu begleiten, wo ein feierlicher Aufzug stattfinden sollte in Anlass des auf diesen Tag fallenden Festes zum heiligen Herzen. Da die anderen Gäste mitgingen, so that es auch Dupin, und aus Höflichkeit weigerte er sich auch nicht, eine der Quasten des Baldachins zu halten. Wenige Tage nachher berichteten die liberalen Blätter im ärgerlichsten Tone, wie der Jesuitenfeind Dupin mehrere Stunden, mit P. Loriquet Seite an Seite, in einer Procession zu Ehren des heiligen Herzens Jesu einhergeschritten sei; und, um seine Ehre zu retten, musste der

berühmte Anwalt in einer Schrift sich gegen die, einer ungesetzlichen Gesellschaft erwiesene Konnivenz erklären[1]. Jetzt trat auch Montlosier wieder auf. Sobald die Kammer-Verhandlungen geschlossen waren, legte er eine: *„Dénonciation aux cours royales“* vor, welche sich auf das, in seiner früheren Schrift angegriffene, politische und religiöse System bezog. Er setzte hier auseinander, man werde der religiösen Agitation dadurch noch kein Ziel setzen, dass man dem „Volke zusetze (*bourrer*) mit Missionen, Processionen und Jubiläen, sondern durch Achtung vor den alten Ordnungen“. Er suchte nachzuweisen, dass Villèle und das ganze Ministerium zu Werkzeugen der Kongregation geworden seien; und er tadelte die Nachgiebigkeit König Karls X. den Priestern gegenüber. Man könne — meinte er — einem Volke Alles bieten, nur nicht, dass es sich vor einem Priesterregimente ruhig beugen solle, und er forderte die Gerichte heraus gegen die Kongregation, die Jesuiten und den Ultramontanismus, machte sie namentlich auch aufmerksam auf das Verschwinden der gallikanischen Artikel aus den Schulen und auf die Übergriffe der niederen Geistlichen.

Noch ehe diese „Denunciation“ erschienen war, bildete sie schon in den Blättern den Gegenstand leidenschaftlicher Diskussionen. Die Organe der Rechten redeten mit ironischer Bekümmerniss über den loyalen Edelmann, welcher seine Berge verlassen habe, um die Rolle des Angebers zu spielen; und die Bischöfe predigten gegen ihn. Als das Buch herausgekommen war, fielen die Ultramontanen über den Verfasser wie rasend her; er aber führte eine Verhandlung der Sache vor dem königlichen Gerichte zu Paris herbei. Mit vierzig Stimmen gegen fünfzehn erklärte dieses Gericht, dass die alten Gesetzesbestimmungen gegen die Jesuiten noch in Kraft beständen, aber zugleich: es liege ausser seiner Machtsphäre, sie durchzuführen; es sei Sache der Polizei, die Auflösung der Kongregationen vorzunehmen[2]. Graf Montlosier richtete

[1] Viel-Castel l. c. XV, 555s.

[2] Viel-Castel l. c. XV, 582ss.; *L'état et les congrégations religieuses.* Paris 1880. p. 24s.

hierauf eine Aufforderung an die Kammern, der Sache sich anzunehmen, und (mit 113 Stimmen gegen 73) übersandte die Pairskammer seine Petition an die Regierung. Die Stellung der letzteren ward eine immer misslichere, ja eine rathlose. Villèle sah sich genöthigt, sein Censurgesetz zurückzunehmen[1]; und bald stand er völlig ohne Freunde da. Die Pairskammer, die Gerichte und die Akademie gehörten zu seinen Gegnern. „Alle unabsetzbaren Amtsinhaber und Mächte lassen mich im Stiche", klagt er; „noch niemals ist eine so frech angegriffene Regierung so schlecht vertheidigt worden". Es half nichts, dass königliche Ordonnancen die zweite Kammer auflösten und 76 neue Pairs ernannten, grösstentheils Bischöfe und Emigranten. In den Spalten des *Journal des Débats* erklärte Chateaubriand: das Ministerium Villèle sei „das verdorbenste und verderblichste Ministerium, das jemals dagewesen sei". Und Lamennais' Erbitterung kannte keine Grenzen. Seine Feder sprüht allemal Funken, wenn er das Ministerium nennt, oder seiner Handlungen Erwähnung thut. Die königliche Verordnung, durch welche die Bischöfe in die Pairskammer eingestellt wurden, ist ihm gleichbedeutend mit der Erklärung, dass es eine Nationalkirche gelte.[2] Er sieht, dass sich in Paris eine Verschwörung bilde gegen Jesum Christum und seine Kirche. „Leute, die schuldiger sind als Cranmer — denn dieser konnte doch wenigstens die Furcht vor Heinrich VIII. zu seiner Entschuldigung anführen — arbeiten darauf los, uns in den Abgrund zu stürzen. Ihr Gewissen hat aufgehört zu ihnen zu reden, und in Zukunft wird sie nichts aufhalten".[3] Ein Mitglied der Pairskammer, das genau mit den Verhältnissen bekannt sei, habe ihm erzählt, dass, was jetzt vorgehe, nur Vorbote sei eines Bruches mit Rom.[4]

Als man ringsumher in Frankreich das Geschrei vernahm: „Es lebe das Kaiserreich!" als man in Paris anfing an Barrikaden zu denken, und die Wahlen gegen das Ministerium ausfielen, da entschloss sich endlich der König, seine Rath-

[1] S. oben S. 117. — [2] *Correspondance* I, 301. 364.
[3] *Oeuvres inédites* II, 52. — [4] *Correspondance* I, 328.

geber zu wechseln.[1] Am 2. Januar 1828 brachte der *Moniteur* die neue Ministerliste; und an ihrer Spitze stand Graf Martignac — ein Gascogner, wie beinahe alle Minister der Restauration. Frayssinous' Nachfolger war Bischof Feutrier von Beauvais, ebenfalls ein Gallikaner, welcher sofort sich den Hass der Reaktion durch den Befehl zuzog, dass fortan die Präfekten an der Inspektion und Oberleitung der Volksschulen, welche bisher allein unter den Bischöfen gestanden hatten, theilnehmen sollten. Anfangs glaubte der König, das neue Ministerium werde in der Spur des alten gehen; aber bald entdeckte er, dass dieses der Fall nicht war. Die neuen Rathgeber hatten sich überzeugt, dass zur Beruhigung des Landes die Jesuiten geopfert werden müssten; aber fünf Monate vergingen, ehe sie die Skrupel des Königs bezwingen konnten. Erst nachdem Leo XII. erklärt hatte, er werde es nicht wagen, über die Schliessung der Jesuiten-Schulen ein verdammendes Urtheil zu verkünden, falls anders diese Massregel wirklich nothwendig sei, gab Karl X. den Forderungen seiner Minister nach.[2] Schon im Februar 1828 hatte der Erzbischof von Paris den Jesuiten-Provincial, P. Ronsin ersucht, zur Verhütung von Verwickelungen, die sein Stift bedrohten, Paris zu verlassen.[3] Einige Zeit nachher mussten mehrere Jesuiten, „um sich innerhalb der Schranken des Gesetzes zu halten", Montrouge verlassen und sich nach Freiburg zurückziehen. Es durften nämlich nur zwanzig in Montrouge sein.[4] Bei Gelegenheit des Frohnleichnamfestes kam es in der Deputirten-Kammer zu einer fast komischen Scene. Dupin, welcher, seit seiner Anklage auf Krypto-Jesuitismus, als der eifrigste Widersacher der Jesuiten aufgetreten war, trat am Tage vor dem genannten Feste höchlich aufgeregt in die

---

[1] Lamennais beschuldigt in seinen Briefen Villèle: „dieser habe fast alle, die den Thron umgeben sollten, von demselben entfernt, und zwar, um diejenige Partei, die ihn getragen und empor gehoben habe, zu theilen und zu zerspalten, so dass sie zuletzt ohnmächtig geworden sei". *Correspondance* I, 407; vgl. 414 s.

[2] Foisset, *Lacordaire* I, 124 s. — [3] *Correspondance* I, 433.

[4] Ebendas. p. 437.

Versammlung und bat sogleich um's Wort. Er erhielt es und klagte darüber, dass man auf den Altären, die an mehreren Orten um der morgen stattfindenden Processionen willen errichtet waren, „ein Monogramm angebracht habe, welches einer gesetzlich verbotenen Kongregation eigenthümlich sei".[1] Auf der rechten Seite fing man an zu lachen: denn der Advokat hatte die Buchstaben J H S, welche nichts Anderes als *Jesus Hominum Salvator* bedeuten sollten, in seinem Eifer missverstanden.

Die steigende Gährung gab sich in neuen Vereinen Ausdruck. Unter dem Vorsitze des alten Herzogs d'Avré bildete sich der Verein „zur Vertheidigung der katholischen Religion". Drei von Lamennais' Freunden, Laurentie und die Äbte Gerbet und de Salines, waren die wirklichen Leiter des Vereins, welcher nach Lamennais' Idee eine Art Tertiarier-Orden sein sollte. Er selbst versprach sich übrigens keine grossen Dinge von einem Unternehmen, durch welches der Schutz des öffentlichen Glaubens von den Bischöfen auf seinen Freundeskreis überging; und ebenso wenig fühlte er sich nachher durch die Wirksamkeit desselben befriedigt.[2] Als Gegenzug durfte ein von den Liberalen ausgehendes Unternehmen gelten, nämlich die Gründung eines „evangelischen Vereins zum Schutze der gallikanischen Rechte und der Gesetze Frankreichs". Die Kammern waren lebhaft mit dem Gedanken beschäftigt, die Jesuiten aus den Schulen zu entfernen; und endlich legten die Minister dem Könige jene sensationellen Ordonnancen zur Unterschrift vor. Zu ihrer grossen Überraschung erklärte der König sich sofort bereit,

---

[1] Viel-Castel l. c. XVIII, 2.

[2] Foisset l. c. p. 132. *Correspondance* II, 17. Foisset will das Datum des in *Corresp.* I, 79 mitgetheilten Briefes berichtigen und vom 7. Juni auf den 7. Juli verlegen, so dass die „Association zum Schutze der katholischen Religion" erst nach dem 16. Juni gestiftet sein soll. Indessen hat Forgues in der neuen Ausgabe dasselbe Datum, und Viel-Castel hält gleichfalls an demselben fest. Also muss man wohl annehmen, dass Saglia's italienischer Brief (*Corresp.* I, 4) von besagter Assosiation handelt.

sie zu unterschreiben. Sie baten ihn, die Sache vorher zu erwägen; und nachdem er sich mit Frayssinous und P. Ronsin berathen hatte, unterschrieb er wirklich am 16. Juni. Er verstand sich dazu natürlich nur ungern, indem er den augenblicklichen Verhältnissen nachgab und zugleich auf bessere Zeiten hoffte.[1] Überdies fühlte er sich dadurch gestossen, dass vierzehn französische Prälaten, im erzbischöflichen Palaste versammelt, über einen Protest berathen hatten, welchen sie gegen die beabsichtigte Massregel einzulegen gedachten. Die Bischöfe betrachteten nämlich die Einmischung der Regierung in die Schulangelegenheit als einen Eingriff in ihre bischöflichen Rechte.

Am 17. Juni brachte denn der *Moniteur* die zwei Ordonnancen, welche Tages zuvor mit dem königlichen Namen versehen waren. Die erste derselben bestimmte, dass die niederen unter den kirchlichen Schulen, welche bisher von nicht autorisirten Kongregationen verwaltet seien, fortan unter die Universität gestellt werden sollten, und dass in Zukunft Niemand das Recht erhalten werde, irgend eine Schule zu leiten, oder in ihr zu unterrichten, es sei denn, dass er zuvor schriftlich erklärt habe, dass er keiner der nicht anerkannten Kongregationen angehöre. Die zweite Ordonnanz beschränkte in den kleineren Seminaren die Anzahl der Eleven, so dass sie ausschliesslich aus künftigen Priestern bestehen solle, während früher auch viele civile Beamte hier ihre Vorbildung erhalten hatten. Um die kleinen Seminare für den Verlust, den sie durch dieses Verbot erlitten, zu entschädigen, versprach die Ordonnanz ihnen eine jährliche Staatsunterstützung.

An vielen Orten in Frankreich fanden die heftigen Gegenerklärungen und Klagen, an welchen die Bischöfe es nicht fehlen liessen, in der Bevölkerung vielen Anklang. Dazu ernannte „der Verein zum Schutze der katholischen Religion“ ein Komitee, welches untersuchen sollte, ob die Ordonnancen mit den Gesetzen des Königreichs stimmten, oder ihnen wider-

[1] Viel-Castel l. c. XVIII, 14 s. Vgl. *Correspondance* I, 439 und Nettement l. c. II, 247.

sprächen. Ferner beschloss der französische Episkopat, gemeinschaftlich gegen dieselben aufzutreten; insbesondere trat der Erzbischof Quélen in Paris plötzlich als ihr entschiedenster Widersacher auf. Unter den französischen Prälaten cirkulirte eine Adresse, welche ihr „*non possumus*“ aussprach.[1] Als dies bekannt ward, erschien im *Moniteur* die Erklärung, dass der König eine derartige Adresse bisher nicht entgegengenommen habe und sie auch nicht annehmen werde, zumal auch die Bischöfe gar nicht das Recht hätten, ohne Erlaubniss des Königs in Gemeinschaft aufzutreten.[2] Zugleich wurde ein sehr gewandter und in Rom wohlbekannter Diplomat Lasagni an den Papst gesandt, mit dem Ersuchen, dass dieser die Bischöfe beruhigen möge. Diese nahmen eine drohende Haltung an und liessen ihren Zorn namentlich über den Minister des Kultus, den Bischof von Beauvais und den König selbst ergehen. Der König wurde durch die rücksichtslose Sprache der Prälaten immer mehr erbittert, und noch mehr der Dauphin.[3] Als der Bischof von Beauvais eines Tages von dem Erzbischof Quélen einen unfreundlichen Brief erhalten hatte, rief der Dauphin aus: „Wäre ich König, so sollte der Erzbischof heute Abend in Vincennes zu Bette gehen“.[4] Endlich kam ein Brief von Bernetti, dem Staatssekretär des Papstes, welcher die Prälaten aufforderte, der Frömmigkeit und Weisheit des Königs zu vertrauen; und so legten sich allmählich die Wellen. Nur hin und wieder protestirte ein Prälat, wie der Erzbischof von Toulouse, welcher folgenden Brief an den Kultusminister schrieb: „*Monseigneur!* Im Jahre 1120 gab

---

[1] Sie findet sich abgedruckt in Lamennais, *Oeuvres complètes* II, 303 s.

[2] Viel-Castel l. c. XVIII, 282.

[3] Dieser war kein Freund der Kongregation und ihrer Wirksamkeit. Vgl. *Correspondance* I, 327.

[4] Viel-Castel l. c. XVIII, 286. Lamennais schildert in dem Entwurfe des für Leo XII. bestimmten Memoire's, wie die Männer der Revolution sich des Dauphin's bemächtigt hätten: „Er hat zuletzt die meisten Ideen des Jahrhunderts sich angeeignet, und mit der ihm eigenen leidenschaftlichen Hartnäckigkeit hält er an ihnen fest. Buonaparte's System würde das seinige sein, wäre er nur im Stande es zu handhaben, u. s. w.“ (*Oeuvres inédites* II, 293. 473.)

Calixt II. meiner Familie die Devise: *Etiamsi omnes, ego non.* Dieses ist auch die Devise meines Gewissens. Ich habe die Ehre, mit der Achtung, die ich dem Minister des Königs schuldig bin, zu sein u. s. w.“ Der etwas hitzige Cardinal-Erzbischof erhielt durch den *Moniteur* die Weisung, sich nicht zum Könige zu bemühen, bis man ihn kommen heisse; dabei blieb es indessen“[1].

Lamennais hatte für die Jesuiten kein Interesse mehr übrig, weil diese nicht mit den Gallikanern brechen und sich mit Leib und Seele ihm anschliessen wollten.[2] Aber er konnte doch zu einer Regierungsmassregel, welche wie die Ordonnancen vom 16. Juni seine ganze Theorie umstürzte, nicht stille schweigen. Vier Wochen nach dem Erlass derselben schrieb er an den Grafen de Senft, „dass der Bischof von Beauvais, welcher von allen ehrenhaften Leuten verlassen sei, nur verlorene Menschen um sich habe[3]“. „Der Bischof von Beauvais versinkt ganz natürlich in den Abgrund des Bösen, sowie ein Stein im Wasser zu Grunde geht. Beinahe der ganze Episkopat hat mit ihm gebrochen; er ist nur umgeben von Priestern, die von der öffentlichen Meinung verachtet sind, und von einigen Jakobinern, die sich seine Mahlzeiten wohlschmecken lassen und nachher in den Café's des Palais Royal sich über ihn lustig machen[4]“. Er ist wüthend über Bernetti's Brief; und nachdem er über den Hinweis auf „die Frömmigkeit des Königs“ sich aufgehalten hat, ruft er aus: „Glaubt denn Se. Eminenz, dass die Revolution stille stehen wird? glaubt er, dass die Pläne derselben nicht über das, was sie bisher erreicht, hinausgehen werden?“[5] Dabei

---

[1] Viel-Castel XVIII, 293. 473.

[2] *Correspondance* I, 337. In dem *Mémoire* an Leo XII. lesen wir von den Jesuiten: *„Ils évitent de se prononcer, ménagent tout le monde, tâchent de parler à chacun son langage, cherchant à se soutenir par l'adresse, ont peu d'amis sincères, et à tout prendre, affaiblissent plus qu'ils ne fortifient la cause catholique, qu'ils n'ont néanmoins la meilleure intention de servir.“* (*Oeuvres inédites* II, 330.)

[3] *Oeuvres inédites* II, 458. — [4] Ebendas. p. 460.

[5] Ebendas. p. 474.

urtheilt er jedoch, dass das Verfahren gegen die Jesuiten gute Folgen haben könne. „Sie werden jetzt Opfer der Willkür"; und besitzen sie die Fähigkeit, ihre Fehler zu berichtigen, so werden sie, nach vorübergegangenen Stürmen, sich auf eine mehr solide Weise einrichten können, als vor der Verfolgung"[1]. Er war damals mit einer neuen Schrift beschäftigt, deren Inhalt er in folgender Weise charakterisirt[2]: „Sie wird viele Menschen erschrecken, und — das erwarte ich — beinahe der ganzen Welt missfallen. Aber ich habe hier gesagt, was, wie ich glaube, die Wahrheit ist, und das genügt für mein Gewissen. Ich liege darin fast gegen die ganze Welt zu Felde: gegen Liberale, Royalisten, Fürsten und Minister, und ich fürchte sehr, dass die nächste Zukunft rechtfertigen wird, was ich ihnen ankündige. — Warum soll man der Gesellschaft schmeicheln, welche mit dem Tode ringt? Ich halte ihr vor, dass sie sterben wird; aber ich weise sie hier auf eine mögliche nachfolgende Auferstehung. — Eine unbeschränkte Freiheit gehört dazu, dass die Wahrheiten, welche die Gesellschaft retten sollen, so entwickelt werden, wie es sich gebührt. Die Souveräne glauben mit Recht, dass augenblicklich diese Freiheit ihnen den Tod bringen werde. Daher widerstreben sie ihr mit aller Macht; aber das Freiheitsbedürfniss der Gesellschaft ist zu gross, als dass sie lange mit Erfolg dawider kämpfen können." Schon früher hatte er Berryer gegenüber auseinandergesetzt, wie der Liberalismus nicht so sehr eine Beeinträchtigung der Dynastie sei, vor Allem der Religion, und dass es das erste Recht der Religion sei, unabhängig zu bleiben von jeder weltlichen Macht[3]. — In einem seiner Briefe aus dem Anfang des Jahres 1829 lesen wir folgende Äusserung: „wenn auch die Katholiken erst den Ruf nach Freiheit erheben, so wird sich Vieles ändern"[4]. In einem anderen: „Freiheit ist heutiges Tages das erste Bedürfniss der Völker, und eine unerlässliche Bedingung des öffentlichen Wohles. — Alles muss durch die Völker geschehen,

---

[1] *Oeuvres inédites* II, p. 464. — [2] Ebendas. p. 485.
[3] Ebendas. p. 416. — [4] *Correspondance* II, 2.

dass heisst, durch ein neues Volk, nach und nach gebildet unter dem Einflusse eines besseren Verständnisses des Christenthums, inmitten der im Verfall begriffenen Volksmassen"[1]. Er lobt die Belgier, „weil das christliche Prinzip bei ihnen nicht durch den Gallikanismus gefälscht worden ist", und weil sie „die Nothwendigkeit empfunden haben, sich von der schrecklichen Krankheit heilen zu lassen, welche man Royalismus nennt, und welche allmählich alle Kräfte der Gesellschaft verzehrt hat"[2]. So offenbart sich der Bruch mit dem Königthume in seinen Briefen immer deutlicher; und was in anderen Ländern vorgeht, giebt seinen Gedanken in dieser Richtung immer neue Nahrung. O'Connel, welcher, als Bannerträger seiner Irländer, die Emanzipation erstrebte für alle Katholiken Grossbritanniens, und der Kampf, den die belgischen Katholiken gegen ihren reformirten König führten, welcher „die katholische Jugend Belgiens reformirt machen" wollte — dieses waren Zeitereignisse, die für Lamennais die grösste Bedeutung erhielten. Unter Erfahrungen, wie die angedeuteten, und in seiner sich immer mehr verbitternden Stimmung in Betreff des Königthums, wie seine Briefe sie abspiegeln, schreibt er 1829 sein Buch: *„Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'eglise"*.

Der Titel war gut gewählt, und das Buch erregte grosse Aufmerksamkeit. Innerhalb der ersten vierzehn Tage wurden 6000 Exemplare verkauft. Der Verfasser tritt als ein Einzelner auf, welcher die Absicht hat, Allen, die ihre augenblickliche Macht missbrauchen, die Wahrheit zu sagen, zugleich in dem klaren Bewusstsein der Gefahren, denen er sich dadurch aussetzt, dass er die Wahrheit sagt.[3] Er macht von der Forderung, die er stellt, kein Hehl: „Wir fordern im Namen der katholischen Kirche die allen Religionen durch die Charte gewährleistete Freiheit, dieselbe Freiheit, deren Protestanten und Juden geniessen, und die auch Verehrern des Mohammed und Buddha zugute kommen würde, falls

---

[1] *Correspondance* II, p. 6. — [2] Ebendas. p. 8.
[3] *Oeuvres complètes* II, 238.

solche sich in Frankreich einfinden sollten. — Wir verlangen Gewissensfreiheit, Pressfreiheit und Unterrichtsfreiheit. Dies ist dasselbe, was die belgischen Katholiken, unterdrückt wie sie sind, von einer Regierung verlangen, welche sie verfolgt. Sie haben erkannt, dass sie, mit der Gefahr einer Nationalkirche bedroht, nur dadurch dem Schisma vorbeugen können, dass sie diejenigen Rechte, welchen die christlichen Nationen nicht entsagen können, der zugleich feindseligen und feigen Tyrannei der Macht entgegenstellen, und dieselben mit der Ausdauer vertheidigen, die früher oder später zum Siege führen wird“. In dem Verfahren, das seitens des Ministeriums gegen die französischen Schulen beobachtet wurde, erblickt er eine Rückkehr zu der Zeit Julians des Abtrünnigen: „Julian war der erste Erfinder solcher Angriffe auf Kirche und Christenthum.“ Diese Schrift ist in besonderem Masse mit Galle geschrieben, und sogar Scheltworte fehlen nicht. Karl X. wird als ein furchtbarer Despot geschildert; sein Kultusminister, der Bischof von Beauvais, bald als Kain, bald als Ahriman. Dem falschen Liberalismus gegenüber macht er die wahre Freiheit geltend, welche da zu finden, wo des Herrn Geist ist, dem „Gallikanismus oder Royalismus“ gegenüber die „unfehlbare Souveränetät“ und die Volksfreiheit. Insbesondere erklärt er sich mit grossem Zorne gegen das Unterrichtsmonopol. Er schärft den Geistlichen ein,[1] die in sich aufgelöste politische Gesellschaft ihrem eigenen Geschicke zu überlassen und sich gar nicht zu betheiligen bei dem Kampfe zwischen den Souveränetäten, welche für die Despotie kämpfen, und dem Liberalismus, welcher für die Anarchie kämpfe. Sie sollen nur den Glauben bewahren, die kirchliche Macht von der Unterdrückung durch die bürgerliche befreien und die Wiederlebung der Orden dadurch anbahnen, dass sie auf dem Wege freier Überzeugung die Menschen zur Wahrheit führen.

Diese Worte enthalten das Programm des Journals „*L'Avenir*“. Der einstige Streiter für Thron und Altar begrüsst die ersten Lichtstrahlen, welche den Aufgang der Juli-

[1] *Oeuvres complètes* II, 290 s.

Sonne ankündigten, mit der grössten Begeisterung. Der Bannerträger im Kampfe gegen die Nachwirkungen der grossen Revolution hat der Juli-Revolution den Weg gebahnt. Dem Königthume hat er für immer den Rücken gekehrt. Als Berryer kurz vor den Julitagen ihn aufforderte, für das legitime Königthum einzutreten, wies er diese Aufforderung zurück, die Worte der Martha am Grabe des Lazarus anführend: *„Domine, jam foetet!“* Dagegen blickte er mit Vertrauen und Hoffnung auf das Volk. In dem oben erwähnten, für Leo XII. bestimmten Memoire begegnen uns u. A. folgende an den Papst gerichtete Worte: „Wird es klug sein, die Sache der Kirche unauflöslich an die der Regierungen, welche Feinde der Kirche sind, zu knüpfen, oder wenigstens so zu erscheinen, als thue man es? und zwar in einem Augenblicke, wo diese Regierungen überall zusammenstürzen?“[1] Die Zeit der Freiheit war, so meinte er, eben im Anbruche; jetzt müsse der heilige Stuhl die Zeichen der Zeit erkennen und sowohl handeln als reden; „denn man glaubt nur an diejenige Auktorität, welche sowohl handelt als redet.“[2]

Der Sprengstoff, welchen das Buch „über den Fortschritt der Religion“ in sich barg, wirkte alsbald. „Welche Wirkung“, schreibt ein Freund an Lamennais,[3] „hat Ihr letztes Werk gehabt! Die Diplomaten sind versammelt, um die einzelnen Höfe zu bewegen, dass sie insgesammt die römische Kurie zur Verdammung des Buches veranlassen mögen; die Bischöfe laufen nach Paris, als brenne es in ihren Stiftern; der Erzbischof von Paris donnert, und die Anderen schicken sich schon an, es ebenso zu machen; selbst der päpstliche Nuntius ist von Schrecken ergriffen.“ Als der Pariser Erzbischof in Anlass des Ablebens Leo's XII. einen Hirtenbrief ausgehen liess, richtete er scharfe Worte gegen den Mann, welcher „ohne Auktorität und Beruf“ Lehren vortrage, welche die menschliche Gesellschaft ins Wanken bringen und gegen die Religion eine Verfolgung hervorrufen. Der Erzbischof wies

[1] *Oeuvres inédites* II, 334. — [2] Ebendas. p. 336.
[3] *Correspondance* I. 81.

diese Lehren sowohl als Franzose wie als Katholik zurück. Lamennais hob den hingeworfenen Handschuh auf und richtete zwei „offene Briefe“ an den ersten Prälaten Frankreichs, in welchen er mit Entschiedenheit und Schärfe den Ultramontanismus vertrat, dagegen den Gallikanismus verurtheilte.[1] Nachher trat auch Belmas, Erzbischof von Cambrai, mit einem Angriffe hervor; ihm gegenüber setzte Lamennais erst recht jede Rücksicht beiseite, sofern derselbe „seinen Eid auf die Revolution abgelegt hatte“. Mit äusserster Schärfe forderte er Belmas auf, doch wenigstens zu erröthen, wenn er bekämpfe, was einst sein Vorgänger Fenelon gelehrt habe, und erklärte ihm, dass die Sprache, die „für den Citoyen Belmas, Bischof von Aude, gepasst habe, eine skandalöse sei in dem Munde des Bischofs von Cambrai, Monseigneur Belmas.“[2] Als Frénilly, in einem Schreiben an de Bonald[3], die für Lamennais bestimmte Frage ausgesprochen hatte: ob dieser wirklich glaube, dass die Kirche das Recht habe, eine Revolution zu autorisiren? so erhielt er folgende Antwort: „Ich möchte glauben, dass Herr de Frénilly selber nicht recht versteht, was er sagt. Eine Revolution wird nur gegen eine legitime Macht, gegen eine wirklich existirende Souveränetät ins Werk gesetzt. Die Kirche behauptet, dass es Fälle giebt, in denen die Souveränetät aufhört: in solchen Fällen ist man natürlich nicht verpflichtet zu gehorchen. Überdies erklärt sie, dass sie in solchen Fällen die Richterin der Gewissen sei.“

Dieser Art waren die in Lamennais' Kopfe gährenden Gedanken, als er sich nach La Chênaie in die Einsamkeit zurückzog. Dort sammelte er um sich einen Kreis geweckter und lernbegieriger Jünglinge, vor welchen er seine politisch-religiöse Apokalypse entrollte; und la Chênaie ward eine Art katholisches Port-Royal, ein Heerd für Studien, denen man in voller Freiheit, ohne bischöfliche Inspektion, nachhing. Man studierte nicht allein Theologie und Philosophie, die Klassiker

[1] *Oeuvres complètes* II, 323 s. — [2] Viel-Castel l. c. XVIII, p. 520.
[3] Quérard l. c. p. 96 erwähnt diese und andere Gegenschriften gegen *„Des progrès de la Révolution.“*

Griechenlands und Roms, sondern auch die neuere Literatur. Auf der Schwelle „der Zeit der Völker" mussten ja die neueren Sprachen in den Vordergrund treten. Die Mitglieder dieses Kreises erinnerten sich nachher mit besonderer Begeisterung der Stunden, in denen Lamennais seine jungen Freunde in Dante's *„Divina Commedia"* und in Miltons *„Paradise lost"* einführte, welche beide Dichtungen in der Sprache des Originals gelesen wurden. Auch währte es nicht lange, so bekam la Chênaie ein Filial in Malestroit, wo Lamennais die St. Petri-Kongregation stiftete[1]. Der Vorsteher derselben war der Kirchenhistoriker, Abbé Blanc, der Studiendirektor aber Abbé Rohrbacher.

Lamennais hatte sich durch den Gebrauch, den er von der Pressfreiheit machte, und seine glänzende journalistische Begabung einen ausserordentlichen Einfluss verschafft. Ein blosser Priester, hatte er sich erkühnt, gegen den ganzen Episkopat Frankreichs aufzutreten. In la Chênaie und Malestroit wurde eine Schule junger Männer ausgebildet, bereit, dem gefeierten Meister sich anzuschliessen, sobald er hervortrat als der Wortführer und Bannerträger der Völker-Freiheit. Jedoch als Herausgeber des *Avenir* gehört Lamennais nicht mehr zu den Propheten der Vorzeit; und die Schilderung dieses Abschnittes in seinem Leben, sowie seiner liberalen Schule, gehört an eine andere Stelle unsrer Zeitgeschichte. In dem Abschnitte seines Lebens, welchen wir bisher dargestellt haben, hat er an seinem Theile dem Gallikanismus den Todesstoss gegeben und dem Ultramontanismus die Wege gebahnt. Und je siegreicher dieser in Frankreich vorangeht, desto mehr verliert der Katholicismus in Frankreich den Charakter einer Kirche und sinkt herab zu der Bedeutung einer Partei.

---

[1] Foisset l. c. I, 133ss. Ferraz l. c. p. 221.

Die Stillen im Lande.

I.

Sowie in Frankreich „jener unbekannte Philosoph“ „den Propheten der Vorzeit“ in gewissem Sinne den Weg bahnte, so gab es unter den deutschen Katholiken eine Anzahl „Stiller im Lande“, welche auch bei ihnen die Reaktion einleiten halfen, die den Ultramontanismus zur Herrschaft geführt hat. Wir haben gesehen, wie drüben die mystisch gerichteten Kreise unter einander in inniger Verbindung standen. Unter den christlich Erweckten in Deutschland fand ein ähnlicher Zusammenhang statt; und in jenen Tagen, wo das Wort Gottes überall im Lande selten und theuer war, hatten sich die verschiedenen Konfessionen einander genähert. Unter dem Widerstande und der Bekämpfung des Unglaubens hatte man überall den Nachdruck auf die wesentlichen Grundwahrheiten des Christenthums gelegt; und der Druck einer glaubensarmen Zeit hatte dazu genöthigt, wo Christgläubige zusammentrafen, das Gemeinsame hervorzuheben und dieses über das Besondere, das Konfessionelle zu stellen. Jene Zeit ist ein kirchengeschichtlicher Lichtpunkt, welcher uns weissagt, auf welche Art die wahre Union einmal zustande kommen wird. Weder eine „Erklärung“ aus königlichem Munde, noch eine theologische Consensus-Formel hatte Katholiken und Protestanten bewogen, einander die Hand zu reichen, sondern eine gemeinsame Umkehr, eine gemeinsame Vertiefung in das ursprünglich und principiell Christliche. Diese Gemeinschaft war leider! nur von kurzer Dauer; und was besonders

störend auf sie wirkte, war der Umstand, dass auch in Deutschland der Ultramontanismus immer mehr die Oberhand gewann, und mit der geistigen Freiheit zugleich die Innerlichkeit und Innigkeit bei den deutschen Katholiken zurückdrängte; und als vollends die Religion vor den Wagen der deutschen Reaktion gespannt wurde, da war Alles vorbei.

Namentlich ist es einer jener Kreise, der für seine Zeit, sowie auch für die Folgezeit Bedeutung gewonnen hat. Dies ist der Kreis in Münster. Der Name dieser alten Bischofsstadt ist zu wiederholten Malen in die neuere Kirchengeschichte eingeschrieben. Im sechszehnten Jahrhundert war Münster der Schauplatz jener von den Wiedertäufern aufgeführten Parodie des tausendjährigen Reiches, im siebenzehnten eine der Stätten für die Friedensverhandlungen nach dem dreissigjährigen Kriege, und am Ende des vorigen wie am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts eine Frei- und Friedensstätte für einen Kreis der Stillen im Lande. Am Pfingsttage, dem 1. Juni des Jahres 1800 war eine kleine Schaar frommer Katholiken in der Hauskapelle versammelt, welche der Fürstin Gallitzin gehörte. Ein geistig hervorragender Protestant, Graf Fr. L. Stolberg, legte vor einem der ältesten Priester der römisch-katholischen Kirche, Bernhard Overberg, das katholische Glaubensbekenntniss ab. Gerade um die Zeit, als Goethe erklärte, „die Zeit der Eroberungen scheine für die katholische Kirche auf immer vorüber zu sein", machte diese eine ihrer bedeutungsvollsten Eroberungen, die sie überhaupt in der neueren Zeit gemacht hat; in dem Augenblicke, als der Berliner Buchhändler Nicolai, einer der literarischen Wortführer des Tages, von dem Standpunkte der damaligen „Aufklärung" verkündigte, dass der römische Glaube gewiss „nur noch unter dem abergläubischen Pöbel sein Dasein fristen könne"[1], da gewann jener eine so hochgebildete und hochgeborne Persönlichkeit, wie Graf Stolberg war. Eine nähere Betrachtung der Personen, welche jene kleine Hauskapelle in

[1] J. Janssen, Friedr. Leopold, Graf zu Stolberg, seit seiner Bekehrung. Freiburg 1877. S. 1.

dem ersten Pfingstfeste des Jahrhunderts umschloss, wird uns Gelegenheit geben, mit ein paar repräsentativen Gestalten des neueren Katholicismus bekannt zu werden.

In dem Lebenslauf der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin[1] haben wir ein Seitenstück zu manchen der Lebensführungen, die wir aus dem christlichen Alterthum kennen. Sie war in Berlin d. 28. August 1748 geboren. Ihr Vater, General-Feldmarschall von Schmettau, war Protestant, ihre Mutter aber Katholikin; sie selbst wurde daher in einer katholischen Kirche getauft und katholisch erzogen. Ihre erste Ausbildung erhielt sie in einem klösterlichen Pensionate zu Breslau; nachher kam sie nach Berlin, wo sie in der Familie eines Franzosen, welcher Lamettrie's Schüler war, ihren Aufenthalt hatte. Damals stand sie im Grunde völlig ausserhalb des Christenthums. „Ich hatte", sagt sie später, „nur alten, dummen Kram aus dem Kloster mitgenommen, und ich glaubte, das ganze Christenthum sei alter Kram, den man wegwerfen müsse."[2] Die Tage vergingen ihr in Mittagsgesellschaften und Spielpartien. Was sie im Spiel gewann, verwandte sie, um Bücher dafür zu leihen; denn sie fühlte ein grosses Verlangen nach Kenntnissen. Sie las alles, was der Zufall ihr in die Hände brachte, bald Romane, bald philosophische Schriften; diese letzteren übten auf sie eine grosse Anziehungskraft. Sie fing mit Allen an, über die höchsten Fragen zu reden, fand aber wenig willige Ohren. Die Jüngeren lachten sie aus, und die Älteren machten ihr Vorwürfe, weil sie, wie man meinte, sich mit Etwas abgebe,

---

[1] Die Quellen zur Kenntniss dieses Lebenslaufes fliessen jetzt reichlich. Ausser Katerkamp, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin A. v. Gallitzin. Münster 1828, haben wir in neuerer Zeit erhalten: Mittheilungen aus dem Tagebuch u. Briefwechsel der F. A. v. G. Stuttg. 1858; Briefwechsel u. Tagebücher der F. A. v. G. Münster 1874; Neue Folge Münster 1876; Briefe der F. A. v. G. an Fr. Hemsterhuys Münster 1876. Nach diesen und anderen Quellen hat endlich Galland eine erschöpfende Lebensbeschreibung geschrieben.

[2] Briefwechsel und Tagebücher 1874, S. 40.

was ausser dem Gesichtskreise einer jungen Dame liege.[1] Sie fuhr indessen insgeheim fort, philosophische Schriften zu lesen, und grübelte beständig über philosophische Probleme. War sie in Gesellschaften, so suchte sie Gelegenheit mit Männern zu reden, die Verständniss für das hatten, was in ihr gährte. Jedoch fanden sich damals in den deutschen Salons nicht soviele Philosophen, wie in den französischen.

Im Jahre 1768 vermählte sie sich mit dem russischen Fürsten, Dmitri von Gallitzin[2], welcher im Auftrage der Kaiserin Katharina II. Gemälde für ihre Sammlungen angekauft hatte, und darauf zum russischen Gesandten im Haag ernannt war. Der Fürst war eine kalte, verschlossene, prosaische Natur, jedoch nicht ohne geistige Begabung; er war „praktisch, aber nicht nobel."[3] Sie hatte ihr Ja keineswegs aus Liebe gegeben, sondern weil sie hoffte, er könne ihr behülflich sein, die Mängel ihrer Erziehung und Bildung zu ergänzen.[4] Der Fürst stand nämlich in dem Rufe reichen Wissens. Er war ein Freund Diderot's und Voltaire's; und man pries ihn nicht allein als einen Mäcen, sondern auch als einen glücklichen Pfleger der Naturwissenschaften. Nachdem der Fürst und seine junge Gemahlin ein paar Jahre auf Reisen zugebracht hatten, richteten sie sich im Haag wohnlich ein, wo Diderot längere Zeit bei ihnen wohnte. In einem Briefe von 1773 giebt er von der Fürstin eine begeisterte Schilderung: „Sie ist eine sehr lebhafte, muntere und begabte Dame, von ausserordentlich liebenswürdiger Erscheinung; sie ist wohl unterrichtet und sehr talent-

---

[1] Ihre eigenen Worte finden sich in einem Briefe an Hemsterhuys. Katerkamp a. a. O. S. 30.

[2] Er stammte von dem Stammvater der Jagellonen ab, war also königlichen Geschlechts. S. Allg. deutsche Biographie VIII, 338 ff.

[3] So schildert ihn Hemsterhuys. S. *Oeuveres philosophiques de Fr. Hemsterhuys, par L. J. P. Meyboom* 1850 III, 160. In dem Tagebuch der Fürstin v. Jahre 1781 lesen wir: „Der Gedanke des sich empörenden Selbstgefühls, von einem solchen Menschen mich so behandeln zu lassen, einem so Groben, Gefühl- und Herzlosen Gewalt über meine Ruh und über meine Kinder zu lassen, drückt mich auch zu oft und zu lebhaft". (Br. und Tageb. Neue Folge 1876, S. 33).

[4] Katerkamp a. a. O. S. 36.

voll; sie liest viel und versteht mehrere Sprachen; sie spielt Klavier und singt wie ein Engel; in ihrer Rede ist sie etwas keck und piquant, und sie disputirt wie ein kleiner Löwe."[1] Eine Zeitlang nahm die Fürstin Theil an dem gesellschaftlichen Leben im Haag; aber es befriedigte sie nicht. Sie schlief selten ein, ohne Thränen in den Augen, und sie vergleicht sich selbst mit den Schauspielern, die Andere erfreuen, während sie selbst bittere Thränen vergiessen[2]. Um jedoch ihrem Leben einigen Inhalt zu verschaffen, nahm sie Unterricht in Geschichte, Mathematik und Sprachen; bald aber zog sie sich völlig zurück, um für ihre eigene Ausbildung und die ihrer zwei Kinder zu leben.[3] Als äusseres Zeichen, dass sie für die Zukunft dem Gesellschaftsleben entsagen wolle, schnitt sie ihr Haupthaar ab; und im Jahre 1774 miethete sie einen Meiereihof in der Nachbarschaft der Stadt und gab ihm den bezeichnenden Namen: „Nithuys" (nicht zu Hause). Hier vertiefte sie sich in die Geschichte des Alterthums und der Philosophie unter Anleitung des Moralphilosophen Franz Hemsterhuys[4].

Dieser Mann (geb. 1720), Sohn des berühmten Humanisten Tiberius Hemsterhuys in Franecker und Leyden, hatte, als ein Erbe aus dem Vaterhause, die Liebe zum Alterthum in sich aufgenommen; als hochgestellter administrativer Beamter hatte er reichliche Musse, sich den Studien hinzugeben. Tiefes Gefühl für menschliche Freiheit, edle Begeisterung für das Gute und Schöne waren es, wodurch er in jene klassische Zeit zurückgeführt wurde. Besonders war es das griechische Alterthum, für welches er begeistert war, und Sokrates ward sein Ideal. Überall begegnen wir in jenen Tagen der Gestalt des griechischen Weisen. Rousseau parallelisirte ihn mit

---

[1] *Mémoires, correspondance etc. de Diderot.* Paris 1841. II, 350. Im Hag, in Fürst Gallitzins Hause, entwarf Diderot den Plan zu seinem obscönen Roman: *„La Religieuse"* (Ebendas. p. 354).

[2] Katerkamp a. a. O. S. 41.

[3] Diderot l. c. II, 195 in einem Briefe v. 1774.

[4] Vgl. zum Folgenden E. Grucker, *François Hemsterhuys, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1866.

Christus; Eberhard schrieb eine Apologie des Sokrates; Hamann gab seine sokratischen Denkwürdigkeiten heraus, und Moses Mendelssohn legte seine Popularphilosophie dem Sohne des Sophroniskos in den Mund. Hemsterhuys stand hinter seinen Zeitgenossen in der Bewunderung des athenischen Philosophen nicht zurück. „Sokrates und Platon", sagte er[1], „sind nicht Griechen, sondern Götter!" und seine eigene Philosophie charakterisirte er folgendermassen: „sie ist die Philosophie der Kinder, die des Sokrates; diejenige, die auf dem Grunde unsrer Seele zu finden ist, wenn wir uns die Mühe geben wollen, dort nach ihr zu suchen."

Die Fürstin und der Philosoph begegneten einander in den höchsten Gesellschaftskreisen vom Haag, und die Begegnung ward für sie beide bedeutungsvoll. Unter dem geistigen Einfluss von Hemsterhuys wandte die Fürstin sich gänzlich den Studien zu, namentlich der Philosophie, welche ihr, sowie einst dem Augustin, ein Durchgangspunkt zum Christenthum ward. Und der philosophirende Junggeselle empfing in dem Verkehr mit der geist- und gemüthvollen Frau mehr, als er gewährte. Sein Stil bekam Wärme und Farbe, und in seinem System ward die Liebe die Quelle alles Lichtes und aller Wahrheit[2]; aber diese Liebe war eine in hohem Grade platonische. Er war „Sokrates", und sie „Diotima". Er hielt zwar die Idee der Ehe in Ehren; aber er betrachtete Eheleute als „Thiere, die dem öffentlichen Wohle geweiht seien". Während die Ehe, seiner Anschauung zufolge, die Güter des Lebens vermehrt, dient der ehelose Stand dazu, die Uebel desselben zu vermindern. Sollte Hymen für ihn eine Anziehungskraft haben, so dürfte dieser Gott nicht abgebildet werden „mit den Zügen des tollen Buben", sondern „geschmückt sein mit der Schönheit der Urania und Minerva"[3]. Was wir Liebe nennen, ist nach Hemsterhuys' Ansicht nur ein

[1] *Oeuvres de Hemsterhuys* III, 123.

[2] *„Il n'y a pas progrès seulement; il y a transformation"*, sagt Grucker l. c. p. 28.

[3] *Oeuvres de H.* III, 145. Vgl. Saint Martin's Aussprüche oben S. 9.

blinder Naturtrieb, welcher über der Fortpflanzung des Geschlechts die einzelne Person als solche vergisst. Jede physische Vereinigung ist unvollkommen und vergänglich; nur die intellektuelle Vereinigung zweier Seelen ist vollkommen und bleibend. In seinem „Aristeas" hat er dargestellt, wie von dem Augenblicke an, als die Liebe über die Grenzen der rein geistigen Lebensgemeinschaft hinausging, zwischen Aristeas und Philarete Alles vorbei war. In den Tagebüchern der Fürstin stossen wir auf Äusserungen von ähnlicher Tendenz. So schreibt sie am 1. April 1785 irgendwoher folgendes Citat ab: „Ich bin auf meinem Posten immer gegen die Liebe gewesen, weil sie in dieser Welt nicht ewig ist noch sein kann, und weil ich niemals auf mechanische oder vorübergehende Leidenschaften Werth gelegt habe. Mit der Freundschaft aber ist es anders; meiner Überzeugung nach kann diese Natur-Ehe ihre Wirkungen bis über das Grab hinaus erstrecken"[1]. Damals lag die Schwärmerei für Freundschaft, so wie die alte Welt diese auffasste, in der Luft; und was von dem Verhältniss zwischen Männern galt, übertrug man unbedenklich auf das Verhältniss zwischen Mann und Frau, ohne zu bedenken, dass die Frau doch immer für den Mann eine Frau sein wird, und ebenso der Mann immer der Frau als Mann gegenüber stehen wird.[2] Solche Freundschaften des achtzehnten Jahrhunderts verriethen doch nicht selten, was man übersehen hatte, und in der Freundschaft zwischen „Sokrates" und „Diotima" gewahren wir nicht wenig von der Unruhe der Liebe. Als die Fürstin ihren Wohnsitz in Nithuys aufschlug, vollzog sich eigentlich eine Scheidung zwischen ihr und ihrem Manne. Sie gingen seit diesem Zeitpunkte jeder seinen Weg; und nur hin und wieder besuchte der Fürst seine Gemahlin, hauptsächlich, um nach seinen Kindern zu sehen. Jeder Versuch, in ein innigeres Verhältniss zu ihm zu treten, betrachtete die Fürstin nachgerade als eine hoffnungslose Anstrengung, und sie liess ihn nach seinem Belieben schalten

[1] Briefe u. Tagebücher. Neue Folge S. 31.

[2] Vgl. Grucker l. c. p. 101 s.

und walten. Zuweilen entschlüpft ihr wohl über des Fürsten Verblendung ein Herzensseufzer, und sie äussert eine flüchtige Hoffnung, dass die Verblendung nicht in Verhärtung übergehen werde[1]. Aber seine Besuche waren ihr peinlich, weil jeder derselben seine Selbstsucht und seine Sinnlichkeit ihr deutlicher vor Augen stellte[2].

Das Verhältniss zu Hemsterhuys war indessen auch nicht ohne Dornen. Zweimal wöchentlich kam er nach Nithuys, und für ihn war die Fürstin immer zu Hause. Dann philosophirten und disputirten sie mit einander, anfangs über grosse, später aber über sehr kleine Probleme. Die Fürstin klagt in ihren Briefen darüber, dass ihr Sokrates „mit Spinngeweben umgeben sei und wider Insekten kämpfe, welche sehr gefährlich seien, weil sie in seinem eigenen Gehirne entstehen, sterben und immer wieder erzeugt werden“[3]; und bald verwandelte sich die platonische Freundschaft in „einen wirklichen Kriegszustand“ mit gegenseitigen Anklagen[4]. Hemsterhuys hatte die Fürstin so weit gefördert, als er dazu fähig war, und er hatte in dem Verkehre wahrgenommen, dass Diotima sowohl in Schärfe des Denkens als in Energie des Willens ihrem Sokrates überlegen war. Ein junger Philosoph aus Genf, Dertan, war als „Lysis“ in das philosophische „Dreieck“ aufgenommen, wie Hemsterhuys die Verbindung nannte; und im Anfange ging Alles gut und glücklich. Dertan's begeisterte Schilderungen von der Umgebung Genfs, Aufforderungen dortiger Freunde und der Glanz, den manche grosse Namen über den Genfer See verbreitet hatten, machten indessen der Fürstin Lust, die vom Haag nach Scheveningen führende Strasse mit den Küsten des herrlichen Landsees zu ver-

---

[1] Briefe u. Tagebücher. N. F. S. 48 f.

[2] Ebendas. S. 168 f. Vgl. oben S. 223 Anm. In welchem Grade der Fürst seiner Gemahlin hinsichtlich der Kinder freie Hand gelassen hat, erhellt aus ihrem Testamente von 1783. S. Galland a. a. O. S. 59.

[3] Briefe an Hemsterhuys S. 26 ff.; vgl. S. 2 f. 19 ff.; 87.

[4] Ebendas. S. 75.

[5] Briefe u. Tagebücher. S. 170 wird ein Brief des Grafen Romanzow, welcher hiervon handelt mitgetheilt.

tauschen. Der Fürst gab bereitwillig seine Zustimmung, dass man von Holland Abschied nehme. Und so wurde ein förmlicher Kontrakt[1] abgeschlossen, nach welchem Hemsterhuys sein Amt aufgeben und mit Diotima und Lysis nach dem Genfer See auswandern solle; hier sollte dann ein neuer, friedlicherer Abschnitt ihres Lebens beginnen. Allein der Holländische Sokrates ward in Betreff seiner Zukunft bedenklich. Es fiel ihm schwer, Vaterland und Amt hinter sich zu lassen, um an einem fremden Orte mit einer Frau zu philosophiren, welche im Grunde ihm über den Kopf gewachsen war. Indessen besass er nicht den Muth, der Freundin dies gerade herauszusagen; sie errieth aber seine Gedanken, und von diesem Augenblicke an sank Sokrates tief in den Augen der Diotima. Aus der Bischofsstadt Münster, wohin sie gereist war, um mit einem pädagogischen Lichte jener Zeit persönliche Bekanntschaft zu schliessen, schrieb sie an Hemsterhuys bittere Briefe. Sie habe jetzt den Entschluss gefasst, in Zukunft „sich nur der Arbeit und ernsten Pflichten zu widmen“ und allein auf sich selbst zu vertrauen.[2]

Das pädagogische Licht zu Münster war der Freiherr von Fürstenberg[3]. Als kurfürstlicher Minister hatte er sich ungemein verdient gemacht, indem er das Münstersche Gebiet in jeder Hinsicht zu heben gesucht, namentlich die Schulen in einen solchen Zustand gebracht hatte, dass man aus weiter Ferne kam, sie kennen zu lernen. Unglaube und Gleichgültigkeit hatten sich damals auch innerhalb des Katholicismus sehr verbreitet; selbst manche der hohen Kirchenfürsten hatten ihren Umgebungen schlechte Beispiele gegeben[4]. Auch Fürstenberg war eine Zeitlang von der

---

[1] Briefe an Hemst. S. 12. 81. 85 u. a. m. — [2] Ebendas. S. 79 ff.

[3] Esser, Franz von Fürstenberg. Münster 1842; Allgem. deutsche Biographie VIII, 232 ff. (Nordhoff).

[4] So hatte der Mainzer Erzbischof den sehr radikal gesinnten G. Forster (Sohn des berühmten Reisenden) als seinen Bibliothekar angestellt, und Heinze, den Dichter des Ardinghello, als seinen Vorleser, und er, sowie andere hohe Prälaten führten ein schamloses Leben. Vgl. Histor. polit. Blätter 1878. II. 102.

negativen Richtung des Zeitgeistes angesteckt gewesen, hatte sich aber nach und nach zu festem Glauben an die Offenbarung emporgearbeitet; und er diente der Fürstin als Führer zu Christo. Nach einem kurzen Besuche in Münster wurde sie von dem ganzen dortigen Leben und Streben so eingenommen, dass sie beschloss, für längere Zeit ihren Wohnsitz in der bischöflichen Residenz aufzuschlagen und vorläufig den Plan der Genfer Reise aufzugeben. Um Johannis 1779 folgte Hemsterhuys ihr nach Münster, ging aber nach wenigen Tagen wieder fort. Dagegen wählte jetzt die Fürstin Münster zu bleibendem Aufenthalt. Fürstenbergs imponirende Persönlichkeit hatte sie gefesselt, und für die Erziehung ihrer Kinder glaubte sie nirgends besser sorgen zu können. Neben Fürstenberg trat Hemsterhuys sehr in Schatten; und die Fürstin ward, wenn auch mit einem gewissen Schauder, inne, dass die Trennung von ihm im Grunde für sie eine Wohlthat war.[1]

Der Freiherr war seinerseits von der geistreichen Frau ebenfalls sehr eingenommen. Sie hatte schon im Jahre 1776 eine französische Übersetzung verfasst von seiner berühmten „Verordnung über die Lehrmethode in den niederen Schulen des Stiftes Münster[2], und Fürstenberg pries die Übersetzung fast überschwenglich[3]. Die Fürstin hatte im Sinne, dieser Übersetzung ein Vorwort mitzugeben, in welchem sie ihre eigenen pädagogischen Grundsätze darlegen wollte; und der Fürst nahm im Voraus an, dass die Vergleichung zwischen ihrem Vorworte und seiner Arbeit zum Vortheil für das erstere ausfallen, ja dass der Aufsatz der Fürstin „neues Licht über den Gegenstand verbreiten werde".[4] Nachdem er sie kennen gelernt hat, giebt er ihr das Zeugniss: „sie habe mehr Geist und Charakter, als er jemals bei Einer ihres Geschlechts gefunden habe."[5]; und bald entwickelte sich zwischen Beiden ein inniges Freundschaftsverhältniss. Die Fürstin schreibt,

---

[1] Briefe an Hemst. S. 87. Der Brief ist vom November 1787.
[2] Abgedruckt im Anhange bei Esser a. a. O. S. 73 ff.
[3] Galland a. a. O. S. 30 ff. — [4] Galland a. a. O. S. 37.
[5] Ebendas. S. 43.

und zwar anscheinend noch im Jahre 1779, an Hemsterhuys[1]: „ich habe nie bezweifelt, mein theurer Sokrates, dass Fürstenberg alle die Eigenschaften besitzt, die dazu gehören, dass seine Freundschaft mir wünschenswerth werde; er hat deren nur allzu viele, und mein Zweifel geht nur dahin, ob ich diese Freundschaft auch verdienen könne". Bald kam es dahin, dass sie sechs Stunden täglich mit einander verbrachten; und die Fürstin fand ihren grössten Genuss in der Gesellschaft dieses Mannes, welcher „nicht nur alle Wissenschaften kenne, sondern auch die Kunst, Menschen zu regieren"[2]. Sie nennt ihn „einen Heros" und „den grossen Mann"; und sie erwartet, dass seine „pädagogischen Ideale" die von ganz Deutschland werden. Man muss sich wundern, dass der stark beschäftigte Minister so viele Zeit diesem Freundschaftsverhältnisse zu opfern hatte. Indessen war die Fürstin gar nicht lange in Münster gewesen, als Fürstenberg reichlich Zeit zu seiner Verfügung erhielt. Als die Kaiserin Maria Theresia durch Bestechung es durchsetzte, dass ihr geistig sehr unbedeutender Sohn, der Erzherzog Max Franz[3], mit Übergehung Fürstenberg's, zum Coadjutor des alten Kurfürsten ersehen wurde, so war hiermit auch dessen Laufbahn als Minister zu Ende. Während einer Schulprüfung im Jahre 1780 erhielt er ein Schreiben, des Inhalts: er möge um seinen Abschied anhalten. Dieses that er, er bat sich jedoch zugleich die Erlaubniss, die Oberleitung des Schulwesens zu behalten, welche ihm auch gelassen wurde[4].

Wenn zwischen Hemsterhuys und der Fürstin von Gallitzin die sokratische Philosophie als Band gedient hatte, so musste Fürstenberg's Christenthum ihr einen weiten Abstand be-

---

[1] Briefe an Hemst. S. 92 ff. — [2] Ebendas. S. 107.

[3] „Als er noch nicht Pfaff war, war er viel witziger und geistiger, und hat weniger, aber vernünftiger gesprochen. Sie sollten ihn jetzt sehen! Die Dummheit guckt ihm in den Augen heraus", schreibt Mozart über den Erzherzog (Angeführt in Sepp, Görres und seine Zeitgenossen. Nördlingen 1877 S. 23).

[4] Dohm, Denkwürdigkeiten I, 294 ff. Vgl. die begeisterte Schilderung, welche die Fürstin giebt in Brief u. Tageb. S. 12 ff.

zeichnen, welcher sie von dem neuen Freunde trennte. Jedoch sollte der Abstand ausgeglichen werden. Die reiche Auswahl von Tagebüchern der Fürstin, welche jetzt vorliegt, giebt uns Gelegenheit, ihr inneres Leben zu kennen. Diese Tagebücher sind ein Seitenstück zu Augustins *Confessiones.*[1] Wir sehen aus ihnen, dass, was die Fürstin vom Christenthum fern hielt, hauptsächlich Stolz und Eitelkeit war. An ihr zeigte es sich, wie an so manchen studirenden Frauen unserer Tage, was Paulus sagt von „dem Wissen, das da blähet." Sie konnte nicht reden hören von einem Buche, ohne es lesen zu wollen, oder von einer Wissenschaft, ohne dass sie Lust bekam, in sie einzudringen[2]. Diese mit geistigem Hochmuth gepaarte Wissbegierde trieb sie, mit einer wahren Wuth zu studiren; aber durch die Studien und die fieberhafte Unruhe, mit welcher sie diese trieb, gerieth sie in einen krankhaften Zustand[3], und zuletzt in eine gefährliche Krankheit. Damit sie zum Glauben käme, musste sie aus der dicht verschlossenen Dunsthöhle ihrer Eigenliebe zur Selbsterkenntniss geführt werden[4]. Das Krankenlager ward ein wichtiges Glied in ihrer Lebensführung zu diesem Ziele hin. Wie so Viele in jener Zeit, betrachtete sie das geschichtliche Christenthum als eine Religion für den Pöbel; und mit Geringschätzung blickte sie auf die Christen herab, welche ein Tugendleben führten, in der Hoffnung, der Verheissungen theilhaft zu werden, die das Christenthum für das ewige Leben gebe. Gleich anfangs hatte sie Fürstenberg gebeten, aller Bekehrungsversuche sich enthalten zu wollen; sie könne ihm seinen Glauben, als ein Vorurtheil, eine Folge seiner Erziehung, zu gute halten; jedoch werde sie ihm auf diesem Wege nicht folgen[5]. Die religiöse Frage rückte ihr indessen näher, als ihre Kinder so

---

[1] Martensen. Christliche Ethik II, 488.

[2] Über ihre Lektüre s. Mittheilungen aus dem Tagebuch. Stuttgart S. 61—63. 80. 98. 104.

[3] Ebendas. S. 50 ff.

[4] Vgl. ihre eigenen Worte in dem Briefe an Stolberg bei Galland a. a. O. S. 56.

[5] Katerkamp a. a. O. S. 106.

gross wurden, dass sie selbst einen Blick und Interesse bekamen für die religiösen Verhältnisse. Ihren Unglauben wagte sie ihnen nicht beizubringen, und zum Glauben sie hinzuleiten, war sie unfähig. Sie schlug also den Weg ein, dass sie z. B. hinsichtlich der katholischen Ceremonien, die ihnen in dem kleinen Münster oft genug vor Augen treten mussten, folgende Erklärung gab: dieselben dienten zur Erinnerung an einen Religionsstifter, dem man grosse Bedeutung beilege, der aber von seinen Zeitgenossen verfolgt worden sei; dieser Religionslehrer habe Jesus Christus geheissen; seine Schüler nannten sich Christen und theilten sich in verschiedene Gemeinschaften, Katholiken, Lutheraner u. a.; sie selbst gehöre zu den Erstgenannten. Als ihre Kinder in der Religion unterrichtet werden sollten, ward die Frage für die Mutter eine noch brennendere. Sie übernahm den Unterricht selbst und wollte ihn nicht in fremde Hände gelegt wissen. Sie verhehlte geflissentlich ihren eigenen Unglauben und theilte den Töchtern Alles in geschichtlicher Einkleidung mit, damit sie nachher wählen könnten. Zur Vorbereitung auf diese Stunden studirte sie fleissig die heilige Schrift; und obgleich sie ihrem Unglauben noch nicht entsagte, wurde sie mächtig von dem Worte des Herrn Joh. 7, 17 ergriffen: „So Jemand will dess Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede.“ [2] Sie fing an, ihre eigenen Grundsätze und Handlungen mit der Lehre Christi zu vergleichen; da traten deutlich vor ihr inneres Auge die Sucht, über Andere zu richten, die Heftigkeit, die Unwahrheit, lauter Fehler, mit denen sie behaftet war. Jetzt kam die Krankheit im Jahre 1783. Fürstenberg, welcher das Ende nahe glaubte, sandte ihr einen Beichtvater; sie war aber noch nicht soweit gekommen, dass sie ihn hören wollte. Wohl aber gelobte sie Fürstenberg,

---

[1] Briefe an Hemst. S. 84. Der Brief ist vom Jahre 1779.

[2] Mittheilungen S. 48 ff. Vgl. Fr. Jacobi's Schilderung ihrer Erweckung in einem Briefe an Hamann v. 1. Febr. 1785 in Gildemeister, J. G. Hamann. Gotha 1868 V, 58 f.

dass, wenn sie sich erholen sollte, sie ernstlich über das Christenthum nachdenken und Unterricht in demselben nehmen werde. Und sie erholte sich, nachdem die Krankheit gethan hatte, wozu sie gesandt war, „Gott" — so schrieb sie an den nachherigen Bischof Kaspar Max von Droste-Vischering[1] — „hat mich von der Pforte des leiblichen Todes zurückgerufen, um mich von dem geistigen Tode zu erlösen." Nach ihrer Genesung war sie sehr verändert. Jetzt peinigte es sie nicht mehr, sagen zu müssen: „das weiss ich nicht!"[2] Ihr Stolz und ihre Eitelkeit waren gebrochen. Als Symbol der mit ihr vorgegangenen Umwandlung liess sie, nach Hemsterhuys' Anweisung, ein Siegel stechen, auf welchem man einen Schmetterling sieht, der sich eben aus dem Larvenzustande entwickelt. Martensen[3] erblickt sinnig hierin ein Bild des christlichen Lebens, welches man darstellen könne: „halb Wurm, halb Vogel, mit nur halbentfalteten Flügeln." Völlig so verstand es indess die Fürstin Gallitzin nicht. Nachdem sie eine demüthige Christin geworden war, schrieb sie in ihr Tagebuch mit Rücksicht auf jenes Siegel: „das Ding, das halb Larve, halb Schmetterling war, schlüpft heraus, ganz heraus; die wirksamsten Organe seines Geniessens, nämlich die Organe seines neuen Wesens, breiten sich aus und tragen es schwebend empor in sein neues Element, in den Duft von Kräutern und Blumen. Jetzt ist der Schmetterling vollendet; er fliegt fort und überlässt der Erde sein Larvenkleid, ohne sich viel nach ihm umzusehen."

Am 27. August 1786 war ihr innerer Kampf zu einem relativen Abschluss gebracht, und an diesem Tage — es war gerade der Tag des hl. Augustin — beichtete sie bei Bernhard Overberg, einer der bedeutendsten priesterlichen Gestalten der römischen Kirche.[5] Bald darauf genoss sie das heilige Abendmahl.

---

[1] Galland a. a. O. S. 60. — [2] Mittheilungen S. 52.

[3] Martensen, Christl. Ethik I, 438. — [4] Katerkamp a. a. O. S. 201.

[5] Über diesen Mann siehe: Bernhard Overberg, Münster 1829; Krabbe, Leben B. Ov.'s, Münster 1846; und besonders Schubert, Erinnerungen an B. Ov., Erlangen 1835.

Während ihres Münsterschen Aufenthalts kam die Fürstin Gallitzin in Berührung mit einer grossen Anzahl hervorragender Männer jener Zeit. In Münster selbst wohnten Overberg und Katerkamp; und hierzu kamen Männer der verschiedensten Lebensanschauung, wie Goethe[1], Fr. H. Jacobi, Matth. Claudius und Graf Fr. L. Stolberg. Am Hofe des Landgrafen Friedrich II. in Hofgeismar traf sie Georg Forster, Johannes Müller und den Freiherrn Knigge, ausser den Göttinger Professoren; und bei einem Besuche Weimars machte sie Bekanntschaft mit den gefeierten Mitgliedern des dortigen Musenhofes. Jedoch von allen den erwähnten Männern hat kein einziger für sie die Bedeutung bekommen, wie der berühmte lutherische Christ, welcher in Münster seinen Lebenslauf beschloss, J. G. Hamann, der „Magus des Nordens." Eines Tages, während Jacobi in Münster weilte, kam die Rede auf Hamann, und die Fürstin äusserte den Wunsch, Etwas von ihm zu lesen.[2] Sie erhielt seine „Sokratische Denkwürdigkeiten", und las sie wieder und wieder, um sie ganz zu verstehen. Nachher kamen immer mehrere seiner Schriften in ihre Hände, und sie fühlte sich sehr von ihnen angesprochen. „Was mich so gewaltig zu Hamann hinzog," schreibt sie im Februar 1785 an Jacobi[3], „waren unsere gemeinsamen Freunde, Plato, Homer, Sokrates, und vor Allem die heilige Schrift, von welcher sein ganzes Wesen das Gepräge bekommen hat." Die Schrift war ihr damals die einzige wirkliche Nahrung für ihre Seele geworden; und Niemand verstand es, ihrer Ansicht nach, die Schrift so aufzuschliessen, wie Hamann. In ihrem Tagebuche (1786) schreibt sie, „dass Hamann gewiss zu den Menschen gehöre, die dem Verstande, dem Gefühle und dem Herzen zu geben

---

[1] Am 20. Septbr. 1785 schreibt Goethe über den Münster'schen Kreis an Frau v. Stein: „Es sind interessante Menschen, und wunderbar, sie mit einander zu sehen" (Mittheilungen S. 53). Der berühmte Staatsmann v. Stein sagte: „er finde dort mehr äussere Achtung vor Religion, mehr Menschen von frommen, andächtigen Gefühlen, als er anderswo gefunden." (Allg. deutsche Biographie VIII, 242.)

[2] Gildemeister, Hamann V, 59. — [3] Ebendas. S. 68.

wissen, was jedem zukomme."[1] Daher brannte sie vor Begierde, ihn zu sehen und von ihm zu hören, wozu sie bald Gelegenheit erhielt. In Münster wohnte ein wohlhabender Privatmann, Namens Buchholz, welcher lebendiges Interesse hatte für alle literarischen Erscheinungen, übrigens ein hypochondrischer Sonderling[2]. Wiewohl Katholik, bot er dem in bedrängten Verhältnissen lebenden Hamann, welcher als Packhofsverwalter in Königsberg angestellt war, „eine Sommerstube, einen kleinen Hain Mamre, einen Küchengarten, wo Alles wild wachse, und die Aussicht auf eine Wiese" an. An Hamanns Kinder sandte er grosse Geldgeschenke, und bat um die Erlaubniss, sich als Hamanns Sohn betrachten zu dürfen. Der Magus des Nordens nahm das freundliche Anerbieten an; und am 16. Juli 1787 traf er in Münster ein. Er meinte alsbald, Alles gefunden zu haben, was er gesucht und gewünscht hatte; und doch hatte er die Fürstin noch nicht gesehen, welche „ein weiblicher Goethe sein soll."[3] Nach seiner ersten Begegnung mit ihr auf ihrem Landsitze Angelmodde, schreibt er: „Sie ist etwas Einziges in ihrem Geschlechte; sie leidet an einer Leidenschaft für Grösse und Herzensgüte"[4], und fährt er fort: „die Diotima eines Hemsterhuys ist eine in ihrer Art so einzige Erscheinung, dass ich armer Invalide ebenso lange Zeit brauchen werde, um den Schatz ihres Geistes und Herzens zu überschauen, als um ihre prächtige Sammlung zu überschauen." Auch Hamann machte auf die Fürstin einen tiefen Eindruck. Sie erblickte in ihm „ein grossartiges Bild eines christlichen Grossen in Bettlergestalt, der Stärke in Schwachheit, eine wahre Knechtsgestalt, welche das, was Andere nach aussen zu tragen pflegen, nach innen wendet, und umgekehrt."[5] Und sie hat eine Ahnung davon, dass Hamann der wahrste Christ sei, dem sie je begegnete.[6] Was insbesondere ihr imponirte, war seine echte Demuth. „Er redet stolz, aber erzeigt sich demüthig. Die falsche De-

[1] Briefe u. Tageb. Neue Folge S. 21.
[2] M. Petri, Hamanns Schriften und Briefe, Hannover 1874, IV, S. 142 ff.
[3] Ebendas. S. 448. — [4] Ebendas. S. 450.
[5] Mittheilungen S. 20 f. — [6] Ebendas. S. 23, 161.

muth macht's umgekehrt."[1] Neben Hamann „ward der grosse Mann klein."[2] Goethe's, Lavaters und Herders Anerbieten, hinfort Briefe mit ihr zu wechseln, hatte sie abgewiesen; und mit der Zeit hatte sie sich dessen gerühmt, als eines Zeichens, dass sie von Ehrgeiz frei sei, sie, welche ein so grosses Verlangen nach christlicher „Vollkommenheit" habe. Der Stolz und die Eitelkeit der Diotima hatte nach ihrer christlichen Erweckung das Haupt erhoben, und Hamann war es, welcher auf die von daher drohende Gefahr hinwies.[3] „Ihm allein war es gegeben," sagte sie, „die schlimmsten Schuppen von meinen Augen fortzureissen — und er allein sah, dass es eine Schuppe war. Alle die anderen Freunde, auch Fürstenberg, hatten bis dahin meinen Vollkommenheitstrieb als das Liebenswürdigste, ja als etwas Bewundernswürdiges an mir betrachtet. Hamann entdeckte darin Stolz und sagte es mir." Eines Tages sagte Hamann in ihrer Gegenwart: „Streue ich einen Samen in den Erdboden, so bleibe ich nicht stehen und sehe zu, ob er auch wachse; sondern ich säe und gehe weiter und überlasse Gott das Wachsthum und die Pflege."[4] Nachdem die Fürstin diesen Ausspruch gehört hatte, schrieb sie in ihr Tagebuch: „Es ist im Grunde Unglaube und geheime Genusssucht, was deine vielen Anstalten und Sorgen hervorruft, um auf die Saat, welche du säest, zu lauschen und sie wachsen zu sehen." Als sie Solches schrieb, war sie nicht ferne davon, die lutherische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zu verstehen; und solange Hamann Einfluss auf sie übte, war sie im Ganzen merkwürdig freigesinnt. Im Jahre 1787[5] erzählt sie z. B. von einem Observanten-Kloster, wo die Bibel, sogar die Luther-Bibel, in den Händen aller Schüler war; und nur ein einziger alter Mönch befand sich in dem Kloster, welcher Ärgerniss daran nahm, weil die Bewohner des Klosters „an der Unfehlbarkeit des Papstes

---

[1] Mittheilungen S. 24. — [2] Ebendas. S. 16 ff., 102 ff.
[3] Ebendas. S. 55.
[4] Ebendas. S. 20. Vgl. Hamanns Brief in Petri a. a. O. IV, 475.
[5] Mittheilungen S. 6 f.

zweifelten und alle ohne Skrupel gute protestantische Bücher läsen.“ Bei dieser Gelegenheit sagt sie; „Ich freute mich innig darüber, dass von Münster aus ein Licht über echte Religiosität aufzugehen schien.“ Aber Hamanns Einfluss währte nur kurze Zeit. Am 21. Juni 1788 stand die Fürstin an seinem Sterbelager und war Zeuge seines letzten Kampfes. Als er gestorben war, legten Fürstenberg und Overberg die Leiche in den Sarg; und die Fürstin bekam die Erlaubniss, den Freund in ihrem Garten beerdigen zu dürfen. Hier errichtete sie ihm ein Denkmal, welches ausser seinem Namen und dem Monogramm Christi die beiden Verse 1. Kor. 1, 23 und 27 nach der Vulgata enthielt. Kurz nach Hamanns Tode kam Hemsterhuys zu Besuch. „Aber,“ schreibt die Fürstin in ihr Tagebuch,[1] „mehrere Tage konnte ich durchaus nicht die hochtrabenden Gräcismen von Hemsterhuys ertragen. Des alten Hamanns kindlich erhabene Einfalt umschwebte mich, und Hemsterhuys stand da wie Einer, der mich von diesem seligen Geiste losreissen wollte, und mein empörter Geist setzte sich jeden Augenblick gegen ihn zu Wehre. — Der gute Mann ahnte es nicht, dass Hamanns (für ihn und seinesgleichen) anscheinend so simpler, aber einfältig hoher Wandel mich mehr gelehrt hat, was innere Würde ist, als Hemsterhuys' ganzes Leben und alle seine philosophischen, übrigens so schönen Schriften“. Zu einem Freunde sagte sie: „Seit Hamanns Tode denke ich mehr an das andere Leben, und mir ist zu Muthe, wie Einem, der sich anschickt in ein fernes Land zu reisen, wohin ein lieber Freund vorausgereist ist“.[2]

Unmittelbar nach Hamanns Tode wurde die Fürstin in einen Wirbel von Zerstreuungen hineingezogen. Der Fürst, ihr Gemahl, und Hemsterhuys besuchten sie; dann wurde eine Reise zu Jacobi nach Düsseldorf gemacht. Bei der Rückkehr nach Münster erkrankte Hemsterhuys nicht unbedenklich.[3]

---

[1] Mittheilungen S. 31. — [2] Gildemeister, Hamann III, 425.

[3] Mittheilungen S. 56, und Katerkamp a. a. O. S. 140. Eine Vergleichung der beiden Texte zeigt, dass Katerkamp in katholischem Interesse sich erlaubt hat, die Äusserungen der Fürstin über Hamann zu fälschen.

Jedoch bewahrte die Fürstin unter allen diesen wechselnden Eindrücken die Ruhe ihrer Seele, und blieb von dem lebendigen Verlangen beseelt, in christlicher Vollkommenheit zu wachsen, wobei sie auch nicht vergass, wie Hamann sie vor der Gefahr „der Vollkommenheitssucht" gewarnt hatte. Indessen hatte Hamanns Tod eine Lücke gelassen, welche irgendwie ausgefüllt werden musste. Sie hielt sich nicht fähig, „allein den wahren Weg zu finden." Nach einem ungefähr halbjährigen inneren Kampfe schrieb sie an Overberg[1] einen Brief, welcher beweist, dass sie weit abgekommen war von dem Wege, den Hamann ihr gezeigt hatte. Sie erzählt hier: sie habe fleissig die Philothea des „seraphischen" Franciscus von Sales gelesen. Zwar komme in dem Buche die eine und andere Andachtsübung vor, welche nicht für sie passe; allein Etwas habe sie aus dem Buche gelernt, dass sie „eines geistlichen Freundes oder Vaters bedürfe, der für ihre Seele, wie seine eigene, sorgen wolle." Sie fragt Overberg, ob er diese Aufgabe zu übernehmen geneigt sei: denn sie fühle selbst, dass Gehorsam und Unterwerfung der einzige Weg zur Beruhigung und Heiligung sei.

Overberg war ein ernstgesinnter Christ und ein eifriger Seelsorger; aber er konnte der Fürstin nicht sein, was Hamann ihr gewesen war. Der Magus des Nordens hatte in seiner derben Art sie vor jener peinlichen Selbstbeobachtung gewarnt, welche für die Gesundheit ihres inneren Lebens gefährlich war, und sein mit christlichem Ernst verbundener Humor hatte befreiend auf sie gewirkt. Overberg war eine reflektirende Natur; und es kostete ihm Mühe, „die Munterkeit" zu bewahren, welche seiner eigenen Ansicht nach das Christenthum anderen Menschen lieb machen müsse."[2] Hierzu kam, dass er ja Katholik war, und dass seine Frömmigkeit ein entschieden katholisches Gepräge hatte. Daher darf es uns nicht wundern, dass das gesetzlich Katholische, das eine Zeitlang bei der Fürstin zurückgetreten war, in der folgenden

---

[1] Der Brief ist von Katerkamp a. a. O. S. 162 ff. mitgetheilt.

[2] Schubert, Erinnerungen an Overberg S. 53.

Zeit wieder mehr hervortrat. In diesen Jahren wurde ihr Umgangskreis durch drei neue bedeutende Mitglieder erweitert, alle von der Familie Droste zu Vischering, nämlich Kaspar Maximilian, welcher nachher Bischof von Münster ward, Clemens August, der spätere Erzbischof von Köln, und Franz Otto. Sie waren alle ausgeprägte Katholiken; ihr Erzieher war der nachherige Biograph der Fürstin gewesen, Katerkamp. Als Goethe im Jahre 1792, auf seiner Heimreise aus Frankreich, nach Münster kam, wo er Gast ihres Hauses war, konnte er merken, dass eine Veränderung vorgegangen war.[1] Er hatte die Fürstin bei ihrem Besuche in Weimar kennen gelernt und von ihrer Persönlichkeit sich angesprochen gefühlt; und noch immer bewunderte er sie. „Sie ist eines der Individuen, von denen man sich gar keinen Begriff machen kann, wenn man sie nicht gesehen hat, die man nicht richtig beurtheilt, wenn man diese Individualität nicht in Verbindung, sowie in Konflikt mit Zeit und Umgebungen betrachtet.“[2] Ihre Unterhaltung drehte sich um „Hamann, dessen Grab in der Ecke des entlaubten Gartens ihm bald in die Augen schien.“ „Von seinen letzten Tagen,“ sagt Goethe, „redeten wir nicht. Der Mann, der diesem erwählten Kreise so bedeutend erfreulich gewesen war, ward im Tode den Freunden einigermassen unbequem.“ Goethe wusste, seiner eigenen Aussage nach, „dass er in einen frommen sittlichen Kreis hereintrat, und betrug sich danach.“ Diesen höchst gebildeten Geistlichen und gut unterrichten Jünglingen, welche sich bei der Fürstin versammelten, erzählte er von den Festen in Rom, besonders der stillen Woche; und er that es in solcher Weise, dass einer der Anwesenden im Stillen fragte: ob Goethe denn wirklich katholisch sei? Als er abreiste, begleitete ihn die Fürstin bis auf die nächste Station; und unterwegs kamen „die bedeutenden Punkte des Lebens und der Lehre“ aber-

[1] Goethe's Werke. Stuttgart u. Tübingen 1830. XXX. S. 231 f.

[2] Vgl. Stolbergs Urtheil bei Janssen, Stolberg I, 269, und Steffens' Worte, welcher, nachdem er nur eine ziemlich flüchtige Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schrieb: „Sie ist mir, wie sie mir entgegentrat, unvergesslich geblieben.“ (Was ich erlebte, Breslau 1841. III, 258.)

mals zur Sprache. „Ich wiederholte," schreibt Goethe, „mild und ruhig mein gewöhnliches Credo; auch sie verharrte bei dem ihrigen. In einer solchen Umgebung wäre es nicht möglich gewesen, herb oder unfreundlich zu sein; im Gegentheil fühlte ich mich milder, als seit langer Zeit; und es hätte mir wohl kein grösseres Glück begegnen können, als dass ich nach dem schrecklichen Kriegs- und Fluchtwesen endlich wieder fromme, menschliche Sitte auf mich einwirken fühlte."

Die französische Revolution wurde in Münster anfangs mit Freude begrüsst. Die Bewunderung, welche die Fürstin vormals für Rousseau gefühlt hatte, war in mehrfacher Beziehung noch dieselbe; gleich ihm, hasste sie alle Formen der Unnatur.[1] „Fürstenberg und die Fürstin haben eine glühende Liebe zur Freiheit," schrieb Stolberg noch im Jahre 1791 nach einem Besuch in Münster[2]; je offener aber die Gottlosigkeit hervortrat, destomehr verschwand natürlich die Sympathie jenes Kreises für die Revolution. Schon im Jahre 1792 waren dort alle Gasthöfe mit Emigranten angefüllt, und durch diese erhielt die Fürstin Nachricht über alle Vorgänge in Frankreich. Namentlich waren es Priester, die sich nach Münster flüchteten, und zum Besten dieser Flüchtlinge errichtete die Fürstin später ein Asyl. Auch die Entwickelung der Dinge in Amerika begleitete man mit Interesse. In Münster war ein junger Geistlicher, Namens Brosius, der als Missionar nach Amerika gehen wollte. Die Fürstin beschloss, ihren ältesten Sohn mit ihm dorthin gehen zu lassen, theils damit er durch eigene Anschauung die Welt kennen lerne, theils um ihm zu der Entwickelung und Selbständigkeit zu verhelfen, an welcher bisher zum Theil ihre verkehrte Erziehung ihn gehindert haben mochte. Der Fürst, ein Bewunderer der Staatskunst Washingtons und der Philosophie Jeffersons, gab willig zu dieser Reise seine Zustimmung; und es wurde bestimmt, dass der zweiundzwanzigjährige Dmitri im August 1792

[1] Goethe a. a. O. S. 233.

[2] Herbst, J. H. Voss, Leipzig 1874 II, S. 123.

nach den Freistaaten abreisen sollte.[1] Als er in Rotterdam das Boot besteigen sollte, welches von dem grossen Amerika-Segler auf der Rhede abgesandt war, entfiel ihm der Muth und er stellte der Mutter vor, dass er die Reise lieber aufgeben wolle. Schweigend hörte sie ihm eine Weile zu; als sie aber mit einander bis an die Landungsstelle gekommen waren, griff sie ihn beim Arme und sprach flammenden Auges: „Mitri, ich schäme mich deiner!“ Einen Augenblick nachher lag Dmitri in der Brandung; sei es, dass dies zufällig geschah, oder dass die Mutter ihm dieses Bad absichtlich gab. Er hat später bekannt, dass es ihn zum Manne gemacht habe.[2]

Die Mutter hatte dafür gesorgt, dass Dmitri an John Carroll zu Baltimore empfohlen war, den damals einzigen katholischen Bischof der Freistaaten. Carroll war Abkömmling einer alten englischen Familie, hatte aber seine Studien in Frankreich gemacht, wo er noch viele Freunde hatte. Daher nahmen zu ihm mehrere Franzosen ihre Zuflucht, als die französische Revolution ausbrach.[3] Anfangs verdienten diese ihr Brot als Lehrer der französischen Sprache, halfen aber später Carroll, ein Priesterseminar gründen, und begannen hiermit eine eifrige Propaganda, welche für Amerika die grösste Bedeutung erhielt. Dmitri war noch nicht zwei Monate in der neuen Welt gewesen, als er nach Hause schrieb: er sei entschlossen, Alles zu opfern als ein Diener Gottes in Amerika. Dieses hatte man in Münster nicht erwartet. Seine Mutter war anfangs rathlos, fügte sich aber zuletzt in das Unvermeidliche und nahm ihm nur das Versprechen ab, sich wohl zu besinnen und sich nicht an Amerika und die dortige Mission binden zu lassen. Theils liess sie sich hierzu durch mütterliche Zärtlichkeit bestimmen, theils durch die Rücksicht auf das Erbe des Geschlechts: denn blieb Dmitri in Amerika, so konnte er sein Erbrecht in Russland künftig

[1] Vgl. Lemcke, Leben und Wirken des Prinzen Dimitrius Augustin Gallitzin. Münster 1861. Auch giebt es eine von Sarah Brownson entworfene Lebensskizze desselben.

[2] Katerkamp a. a. O. S. 208; Lemcke a. a. O. S. 54.

[3] Lemcke a. a. O. S. 89 ff.

nicht geltend machen. Fürstenberg rieth Dmitri entschieden nach Europa heimzukehren, damit man hier ihm ein geistliches Amt verschaffe, das seiner hohen Geburt entspreche.[1] Dagegen war Fürst Gallitzin einer anderen Meinung. „Wenn ein Edelmann," schrieb er an den Sohn[2], „dem Waffendienste, zu welchem seine Geburt ihn bestimmt, ohne Weiteres entsagt und in den Dienst der Kirche tritt, so muss er entweder Missionar werden, oder sich in ein Kloster begraben, um der Welt zu beweisen, dass er weder aus Feigheit, noch aus Ehrgeiz seinen natürlichen Beruf bei Seite gesetzt hat." Im Jahre 1795 wurde Dmitri zum Priester geweiht; und darnach begann er zu missioniren. In der Weihnacht 1799 weihte er eine Holzkirche im westlichen Pennsylvanien, welches damals an das Gebiet der Indianer angrenzte; und bis zu seinem Tode (1840) ist er ein unermüdlicher Seelsorger an diesem Orte gewesen, wo noch heute zehn katholische Kirchen und drei Klöster als Denkmäler seiner Wirksamkeit stehen, welche dieser Sprössling des Münsterschen Kreises jenseits des atlantischen Oceans geübt hat.[3]

Aber der erste Pfingsttag des neuen Jahrhunderts war in der Geschichte dieses Kreises ein weit glänzenderer Gedenktag, als die letzte Weihnacht in dem vorigen.

---

[1] Lemcke a. a. O. S. 102. Hat man diesen Brief im Auge, so versteht man den Vorwurf, der von mehreren Seiten gegen Fürstenberg gerichtet worden ist: „überhaupt, er sei mehr gross nach der Welt, als christlich" (Briefe u. Tageb. S. 77 ff.).

[2] Lemcke a. a. O. S. 130. — [3] Lemcke a. a. O. S. 374.

II.

Graf Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg[1] war in Bramstedt in Holstein im Jahre 1750 geboren. Sein Vater war einer der vielen eingewanderten Anverwandten der Königin Sophie Magdalena von Dänemark. Er hat sich ein Ehrendenkmal dadurch gesetzt, dass er der Erste war, der in jenen Landen auf seinem Gute die Leibeigenschaft aufhob und den Bauern den Erwerb freien Eigenthums erleichterte. Auch hat er, als Oberhofmeister der Königin während ihres Wittwenstandes, sie bewogen, auf dem grossen Landbesitz Hörsholm den Frohndienst aufzuheben. Beide Eltern des jungen Friedrich waren ernste Christen[2], welche Alles thaten, damit der Glaube der Väter sich auf die Kinder forterben möge. Winters wohnte die Familie in Kopenhagen und verkehrte alsdann namentlich mit Graf Joh. Hartwig Ernst Bernstorff, bei welchem Männer wie Klopstock und der Hofprediger Cramer aus- und eingingen. Die Sommermonate brachte die Familie auf dem Lande zu Rungsted zu. Sowohl auf Friedrich, als auf seinen sechs Jahre älteren Bruder Christian, übte ihre ältere Schwester Henriette, im Jahre 1763 mit Graf A. P. Bernstorff vermählt, einen wohlthätigen Einfluss. Schon 1765 verloren die Stolbergs ihren Vater; aber die Mutter überwachte mit der Energie eines Vaters ihre Erziehung und Ausbildung. Im Jahre 1770 zogen sie mit ihrem Hauslehrer nach Halle, um die Rechtswissenschaft zu studiren, welche indess Beiden wenig zusagte.

Mit Mitleid und Verwund'rung sah ich oft
Pedanten auf erhabnen Sesseln steh'n,

sang Fr. Leopold später. Er und sein Bruder trösteten sich

[1] Vgl. Th. Menge, Graf F. L. Stolberg und seine Zeitgenossen. Gotha 1862. I—II, und J. Janssen, F. L. Graf zu Stolberg, grösstentheils aus dem bisher noch ungedruckten Familiennachlass. Freiburg 1877. I—II.

[2] Hennes, Aus F. L. von Stolbergs Jugendjahren. Frankfurt 1876. S. 3 ff.

an den alten Klassikern, auch an englischer Literatur, z. B. *Vicar of Wakefield.* Ihre Mutter war immer besorgt, sie möchten von dem Unglauben der Zeit angesteckt werden. Wir haben von ihr einen Brief, in welchem sie ihr Erschrecken darüber äussert, dass der bekannte Prediger Jerusalem ein Socinianer sei und von den Sakramenten so gering denke. Als Gegengewicht sendet sie ihnen ein Verzeichniss der Schriftsteller, die für Christi Wesensgleichheit mit dem Vater und die hohe Bedeutung der Sakramente zeugen.[1] Im Jahre 1772 vertauschten sie Halle mit Göttingen; und hier wurden sie in den sog. „Bund" oder „Hain"[2] mit hineingezogen, dessen Stifter zu jener Zeit die Dichter Boie, Hölty, Voss und die anderen Mitarbeiter des Musenalmanachs waren. Es war ein Kreis junger Männer, welche, nach Voss' Ausspruch, „durch ernste Vorübungen und strenges Urtheil ihre Kräfte ausbilden wollten zum Wohl des Vaterlandes." Klopstock war der Meister der jugendlichen Dichter, während sie Wieland verhöhneten, so dass sie seine Werke zu Fidibus verwandten. Die Stolbergs befanden sich dort so wohl, dass es ihnen schwer fiel, sich loszureissen, als sie im Jahre 1773 wieder nach Hause gerufen wurden.[3] Vor dem Abschiede schwuren sich die Jünglinge ewige Freundschaft, und die Fortgehenden nahmen Grüsse an Klopstock nach Hamburg mit. Kurze Zeit, nachdem sie in Kopenhagen angekommen, verloren sie ihre Mutter. Darnach lebten sie einige Jahre im Hause des erwähnten Schwagers, mit dem Studium der Klassiker und poetischen Arbeiten beschäftigt. Im Jahre 1775 aber reisten sie gen Süden, um „das heilige Land der Freiheit und der grossen Natur," die Schweiz, zu sehen. Sie nahmen ihren Weg über Frankfurt, wo der Dichter des Götz von Berlichingen und des Werther sich als Reisegenosse den jungen Grafen anschloss, welche beständig ihren Tyrannenhass, neben-

[1] Janssen a. a. O. I, 14.

[2] Mit Unrecht als „Hainbund" bezeichnet. S. Herbst, Voss. I, 285 ff.

[3] Wenn Hennings in seiner Aufzeichnung über jene Zeit auf das sittliche Leben der jungen Grafen einen Schatten wirft (s. Herbst, Voss II, S. 320), so steht er mit dieser Rüge völlig allein.

bei auch ihren Bruch mit Konvenienz und Sitte dadurch kundgaben, dass sie ohne Umstände, wo irgend Gelegenheit war, Proben ihrer Schwimmkunst ablegten. In Zürich machten sie Lavaters Bekanntschaft. Dieser bewunderte ihr poetisches Gefühl, Genie, Geschmack und naive Menschlichkeit, sowie sie wiederum sein „Genie, Einfalt, Herzlichkeit, Frömmigkeit, Naturgefühl, Freiheitssinn gegenüber dem Schönen und Edlen." Als Physiognomiker gab er von Fr. Stolbergs Innerem nach seinen äusseren Zügen folgendes treffende Bild: „Zu lebendig, um zu ruhen, zu locker, um festzustehen; zu schwer und zu weich, um zu fliegen — kein fester, forschender Tiefsinn, keine langsame Überlegung oder kluge Bedachtsamkeit. — Immer der Empfinder, nie der tiefe Ausdenker, niemals der prüfende Entwickler der so schnell erblickten, schnell erkannten, schnell geliebten, schnell ergriffenen Wahrheit! Ewiger Schweber! Sucher! Idealisirer! Verschönerer! — Das Angesicht verräth Offenheit, Redlichkeit, Menschlichkeit, aber zugleich leichte Verführbarkeit und einen hohen Grad von gutherziger Unbedachtsamkeit, die Niemandem als ihm selber schadet."[1] Goethe bot Alles auf, um Fr. Leopold zur Übernahme eines ihm angebotenen Amtes am Weimarschen Hofe zu bewegen; aber Klopstock hinderte es, um seinen Mündel zu bewahren „vor dem Vergnügungswirbel und den Verführungen des Weimarschen Geistes"[2]. Im Anfange des Jahres 1776 kehrten beide Brüder heim nach Kopenhagen. Sofort nach ihrer Rückkehr ernannte der Herzog von Oldenburg, zugleich Fürstbischof von Lübeck, Fr. Leopold zu seinem Oberschenken und Gesandten am dänischen Hofe. Das Kopenhagener Leben sagte indess Stolberg gar nicht zu. „Das Herz wird in der Stadt krank," sagte er. Auch hat er, seiner Stellung ungeachtet, die dänische Sprache nie erlernt, überhaupt für das Dänische keinen Sinn gehabt. Einer seiner

---

[1] Lavater, Physiognomische Fragmente. Zürich 1776. II, 244.

[2] Janssen a. a. O, I, 69. Fr. Leopold erzählt Klopstock mit Entsetzen, wie Goethe zu ihm geredet habe von „Riesengeistern, die sich vor den ewigen, geoffenbarten Wahrheiten nicht beugen wollen."

Briefe an die Schwester schliesst so: „*God Nat!* Du siehst, dass die Müdigkeit mich zum Dänischen herunterstimmt.“ [1]

Aber weder die Beschäftigung mit der Poesie, z. B. der Versuch einer Übersetzung der Iliade, noch das Hofleben, vermochten ihn vom Christenthum abzuziehen. An seinem sechsundzwanzigsten Geburtstage griff er nach seiner Bibel und bat Gott, er wolle ihn einen treffenden Spruch finden lassen. Er schlug auf und las die bekannten Worte aus Josephs Geschichte: „Da redete der oberste Mundschenk zu Pharao und sprach: Heute gedenke ich meiner Sünde!“ — allerdings wie ausgewählt für den Oberschenken bei dem Fürstbischof von Lübeck [2]. Ein anderes Zeugniss von dem Standpunkt, den er um jene Zeit inne hatte, haben wir in einem Briefe an seinen Bruder, wo er seinen Unmuth äussert über die Theologen, die den heiligen Schleier heben wollen, welchen Gott über sein Wesen und Vieles in der Religion ausgebreitet hat. Die Rationalisten will er nicht als Christen anerkennen; und er will sich lieber mit den Katholiken verbinden, als Eine Gemeinde mit jenen Kirchenräubern ausmachen.[3]

Als Graf Stolberg im Sommer 1781 sich mit Agnes von Witzleben verlobt hatte, gab er seine Stellung in Kopenhagen als Gesandter auf und siedelte nach Eutin über, als „wirklich diensthuender Oberschenk.“ Im Juni 1782 fand die Trauung statt; und das neuvermählte Paar trat eine Reise an, auf welcher sie, ausser den verschiedenen gräflichen Verwandten, Claudius in Wandsbeck und Klopstock in Hamburg besuchten. In den folgenden Jahren machte Stolberg auch mehrere Reisen in diplomatischen Aufträgen. Auf einer dieser Reisen traf er Hamann in Königsberg. — „Er ist ein sehr interessanter, sehr besonderer Mann,“ schreibt er nach Hause an seine Frau.[4] „Zuweilen sieht er aus, als könne er nicht bis drei zählen, und gleich darauf strömt er über von Geist und

[1] Janssen a. a. O. S. 78. — [2] Menge a. a. O. I, 79.

[3] Janssen a. a. O. S. 122. Der Brief ist vom Januar 1781.

[4] Ebendas. S. 130. Der Brief ist vom Oktober 1785. Hamann zählt Stolbergs Besuch den, für ihn wichtigsten Ereignissen dieses Jahres zu. (Gildemeister, Hamann III, 126 ff.).

Feuer.“ Natürlich fühlt er sich davon angesprochen, wie Hamann allem, was „Welt“ heisst, fremd gegenübersteht. Bei seiner Rückkehr von dieser Reise, deren eigentliches Ziel Russland war, ward er zum Landdrost zu Neuenburg ernannt, wo er zwei ruhige Jahre verlebte. „Je älter ich werde,“ schreibt er an seinen Bruder[1], „und je frivoler, je eisiger und mir fremder der Zeitgeist wird, desto mehr ziehe ich mich zurück in mich selbst, und ich befinde mich dabei wohl.“ Er möchte wünschen, dass er „eine heilige Flamme auf seiner Zunge hätte“, um zu denen, welche den Glauben an Christum angreifen, mit Feuer und Geist reden zu können[2]; und er hofft, dass die Menschen von ihrem „Halbchristenthum“ zu der einfältigen göttlichen Weisheit der Bibel zurückkehren werden.

Das stille Leben zu Neuenburg erlitt eine jähe Unterbrechung durch den Tod seiner Gattin. Seit dieser Stunde ward ihm Einsamkeit und Stille unerträglich, wesshalb er im Jahre 1789 den Posten eines dänischen Gesandten in Berlin annahm. Als bald nachher die französische Revolution ausbrach, begrüsste er sie als „die Morgenröthe der Freiheit“[3]; aber bald entdeckte er „die ärgste Despotie unter der Maske frommer Freiheitsphrasen,“ kleine Leidenschaften und kleine Menschen. „Auch die erhabene Sache der Freiheit kann eine Mode werden; und so lebewohl! alle Grösse.“ Indessen gefielen ihm die Berliner Zustände ebenfalls zuletzt nicht mehr. Er befand sich in dem eigentlichen Neste der Aufklärung und des Rationalismus. Während man in Frankreich die Kirchen schloss und die Priester verfolgte, weissagte der Redakteur Biester in Berlin, dass man nach zwanzig Jahren weder von Christo noch von Christen weiter reden werde. Stolberg sah in den Berlinern eine kriechende Nation, deren höchster Wunsch ein elender Titel sei; „der Despotismus habe bei ihnen allen Seelenadel erstickt.“ Früher hatte er gehofft, dass

[1] Janssen a. a. O. I, 197. — [2] Ebendas. S. 199 ff.

[3] „Froh sprach er von der Beschränkung der Throne; und als mich die ungleichen Wünsche der drei Stände besorgt machten, warf er mir zaghafte Kälte vor mit Ereiferung,“ schreibt J. H. Voss (Wie ward Fr. Stolberg ein Unfreier? Sophronizon III, 1819. S. 12).

der Geist der Freiheit über sie kommen werde; jetzt aber fürchtet er, sie würden die Freiheit, wenn sie ihnen zutheil würde, nicht zu gebrauchen wissen. In Berlin traf er indessen eine Dame, welche er das interessanteste weibliche Wesen nennt[1], und welche „unbegreiflich schnell“ ihn verstand[2]. Das war die Gräfin Sophie von Redern. Und schon im Jahre 1790 ward sie Stolbergs zweite Frau. Sie hatte eine freudlose Jugend gehabt, welche nur gedient hatte, ihren „Muth im Leiden“ zu üben; und ihr ganzes Wesen trug das Gepräge der Melancholie[3]. Sie hatte katholische Beziehungen, namentlich auch katholische Verwandte gehabt; und es war von wesentlicher Bedeutung, dass gerade sie ihm zur Seite stand, nicht aber seine erste Frau, als die römische Propaganda ihr Netz nach ihm auswarf. Ihr inneres Leben ging in einer Richtung, welche leicht nach Rom führen konnte; dazu mochte das, was sie in ihrer Ehe erlebte, wohl geeignet sein, einen solchen Übertritt ihr als ein Mittel erscheinen zu lassen, durch welches sie ihren Mann näher an sich ziehen konnte. Er lebte nämlich beständig in und für die Erinnerung an seine abgeschiedene Frau; und da mochte sich seiner jetzigen Frau halb unbewusst der Wunsch aufdringen, dass durch einen Bruch mit der Vergangenheit und ihren Erinnerungen, und zugleich durch einen religiösen Umschwung, ihnen beiden ein neues, innigeres Zusammenleben aufgehe. Sie hatte Verstand genug, um die geeigneten Wege zu solchem Ziele zu erkennen, und auch schwärmerischen Sinn genug, um mit voller persönlicher Wahrheit auf dieses Ziel loszusteuern.

Seit vielen Jahren hatte Stolberg ein starkes Verlangen nach Italien gehabt; Cicero's Schriften in Tusculum zu lesen, oder auf dem Kapitole stehend, sich Brutus zu vergegenwärtigen, war eine Aussicht, die ihm lockend erschien.[4] Als

---

[1] Hennes, F. L. Graf zu Stolberg und Herzog P. F. L. von Oldenburg. Mainz 1870. S. 403.

[2] Der eigene Ausdruck der Gräfin Redern in einem Briefe an die Schwägerin (Janssen a. a. O. I, 237).

[3] Vgl. ihre Selbstcharakteristik bei Janssen a. a. O. I, S. 234.

[4] Ebendas. S. 153.

der Posten eines dänischen Botschafters in Neapel erledigt wurde, erhielt er ihn. Jedoch kam er nach Italien nicht als Vertreter der dänischen Regierung. Er trat in oldenburgische Dienste zurück; und als erwählter Regierungspräsident zu Eutin mit anderthalbjährigem Urlaub, trat er die Reise nach dem Süden an. Der Weg ging über Münster. Natürlich wünschte der Graf, welcher so viele der Stillen im Lande unter jenen Frommen kannte, die das verachtete Christenthum „durchwintern" halfen, auch einen so bedeutenden Kreis wie den Münsterschen kennen zu lernen[1]. Ungeachtet alles Tyrannenhasses und aller Freiheitsschwärmerei, legte Stolberg seinem Adel nicht geringen Werth bei, und in Münster begegnete er ja Persönlichkeiten, die auf einer anderen gesellschaftlichen Stufe standen, als der schlichte Matthias Claudius zu Wandsbeck, und mehr „Welt" hatten, als der Packhofsverwalter zu Königsberg. Schon lange vorher, ehe er Fürstenberg kennen lernte, fühlte er grosse Ehrfurcht vor dessen uneigennütziger Wirksamkeit[2]; und als er ihm gegenüberstand, wurde er von dem Seelenadel, der sich in des Mannes feinen Gesichtszügen ausprägte, tief ergriffen. „Der pädagogische Meister ist der schönste Greis, den ich je gesehen habe."[3] In der Fürstin Gallitzin fand er eine geistige Tochter Fenelons, und er redet von ihr mit hoher Begeisterung. „Eine stille Sehnsucht nach ihr wird mich nie verlassen. Ihre tiefe Demuth ist auf wahrer Unbewusstheit ihres eigenen Werthes gegründet und durch Religion geheiligt. Wie oft lockten ihre geringsten Bewegungen Thränen aus meinen Augen, und wie herzensfroh und heiter wird man bei ihr!" Die Gräfin ist ebenfalls von dieser hochgebildeten und frommen Dame sehr hingenommen, welche für ihre Kinder das Leinenzeug selbst näht; diese aber findet die Tochter der Fürstin echt „weiblich", obgleich sie sowohl ficht

[1] In Perthes' Leben I, 60 heisst es, dass die näheren Berührungen zwischen dem Stolbergschen Kreise und Münster „zunächst wohl durch Hamann vermittelt waren."

[2] Janssen a. a. O. I, 117.

[3] Ebendas. S. 267 ff. finden sich die Briefe, die von dem Aufenthalt in Münster handeln.

als schwimmt. Overberg war nicht weniger nach dem Geschmacke Stolberg's und seiner Gattin. Der Graf findet, dieser ausgezeichnete Katechet sehe aus wie einer der Apostel Rafaels; auch gebe es wenige Protestanten, die gegenüber den Katholiken so viele Gerechtigkeit beweisen, wie der Kreis zu Münster gegenüber den Protestanten und Luther beweise.

Aber aller Sympathien ungeachtet blieb ja doch zwischen den Wirthen und den Gästen eine Kluft. Die Fürstin, welche erst kürzlich den anscheinend so geringen und dennoch so bedeutungsvollen Schritt von Hamann, ihrem bisherigen Führer, zu Overberg gethan hatte, sah vielleicht nicht die ganze Tiefe der Kluft, weil sie ja als Hamanns Zögling zugleich Katholikin in ihren äusseren Übungen geblieben war; damals mochte sie kaum ahnen, wie ferne Hamann in Wirklichkeit den Münsterschen Frommen stand. Man kann daher wohl verstehen, dass die Begeisterung Stolbergs und seiner Gattin über alles, was sie hier umgab, ihr (der Fürstin) den Gedanken nahe legen konnte, die lieben Gäste für die römische Kirche zu gewinnen. Die dem Weibe natürliche Anlage zu allerlei Künsten, verbunden mit dem Eifer der Neophytin, Andere zu bekehren, konnte sie wohl reizen, Hand an diesen Plan zu legen. In jeder tieferen religiösen Überzeugung liegt der Trieb, Proselyten zu machen. Wäre der Graf eine ebenso ausgeprägte religiöse Persönlichkeit und ein ebenso kerniger, fester Charakter gewesen, wie die Fürstin, und wäre er der Mann gewesen, um den Faden wieder aufzunehmen, wo Hamann ihn fallen gelassen, so würde dieser Zweikampf zwischen Protestantismus und Katholicismus vielleicht einen ganz anderen Ausgang genommen haben. Aber die Waffen waren ungleich vertheilt, und von Anfang an hatte der Münstersche Kreis alle Chancen des Sieges für sich. Denn gerade zu der Zeit, als derselbe auf Stolberg eine so grosse Anziehungskraft übte, fühlte dieser sich von mehreren protestantischen Freunden, namentlich Voss, abgestossen. Er erwachte eben aus dem schönen Traume, der ihm die Revolution als die Morgenröthe der Freiheit vorgegaukelt hatte; aber wie bei so Vielen, die denselben Traum geträumt hatten, war auch sein erster Morgen-

seufzer — die Auktorität. Wie jenseits des Rheines Bonald und de Maistre, ebenso machte auch er die Wahrheit geltend, dass die weisesten der alten Gesetzgeber ihre Gesetze auf die Religion gründeten, während die neueren, über alles Andere so uneinig, wenigstens in dem einen Plane einig seien: die wahre und heilige Religion Jesu Christi aus den Seelen ihres Volkes auszurotten.[1] Er sah, wie Luthers Katechismus fast überall auf das erste Hauptstück vom Gesetze eingeschrumpft war; und er selber hatte bis zu dem Grade vergessen, was in den letzten Hauptstücken des kleinen Katechismus stand, dass er, seine Kirche als eine segensarme und gottverlassene geringachtend, nach einem *praesens numen,* einer gegenwärtigen, wirksamen Gottheit zu seufzen anfing. Mochte die Fürstin auch im Unklaren sein über die Bedeutung des Gegensatzes der beiden Kirchen, so hatte sie jedenfalls Seelenkunde genug, um dafür einen Blick zu haben, dass hier eine sehnsuchtsvolle, der Leitung bedürftige und empfängliche Seele sei. Stolberg nahm bei seiner Abreise von Münster „die Erinnerung an eine Tochter der christkatholischen Kirche" mit sich, welche einen tiefen Eindruck in seinem Herzen zurückgelassen hatte „von der Heiligung, welche in dieser Kirche zu erreichen sei."[2] Wir können uns, bei der Prüfung der vorliegenden Aktenstücke, nicht von dem Gedanken losmachen, dass bei Stolberg's Besuch in Münster sich diese Frau eine neue Aufgabe stellte und sie auch ernstlich auf dieselbe einging.

Von Münster reiste Stolberg langsam nach Italien. Obgleich von den Dingen, die dort vor seine Augen traten, Vieles ihm als Aberglaube und irregeleitete Andacht erschien, so imponirte ihm doch, was er deutlich zu sehen meinte, dass der Glaube das ganze italienische Volksleben beherrsche.[3] Er war nicht Kritiker genug, um den Unterschied zu erkennen zwischen der Oberfläche und dem Inneren. Die Fürstin und ihre Freunde sorgten auch dafür, dass er eine rechtgläubige Deutung der in sich aufgenommenen Eindrücke erhielt. In

[1] Janssen a. a. O. I, 280. — [2] Menge a. a. O. II, 126.
[3] Janssen a. a. O. I, 283.

Portici stiessen zu dem Ehepaar Stolberg die zwei ältesten Brüder Droste-Vischering; sie kamen mit Empfehlungsschreiben von der Fürstin. Ausserdem liefen von Münster beständig Briefe ein[1]; und diese zeigen, wie das Band, welches Stolberg und seine Gattin an „die heilige Familie" band, sich gemach zu einer Fessel gestaltete. Im März 1793 trat Stolberg sein Amt in Eutin an; und damals hatte die siebenjährige Belagerung, welcher seine Seele ausgesetzt gewesen ist, und welche mit seinem Übertritt endete, schon angefangen. In einer ihrer Aufzeichnungen erzählt die Gräfin Stolberg, dass im Jahre 1793, bei dem Lesen einer Predigt Fenelon's, ihr und dem Grafen es klar geworden sei, wie es ihre Pflicht sei, der von Jesu Christo gestifteten Kirche anzugehören, und dass, sei man in dieser nicht geboren, man um jeden Preis zu ihr zurückkehren müsse[2]. Die Prediger ihrer nächsten Umgebung waren freilich der Art, dass man nicht umhin konnte, an das Wort von der grossen Ernte und den wenigen Arbeitern zu denken; aber zugleich fühlten die beiden Eheleute sich genöthigt, einzugestehen, dass ein Lavater, welcher sie in demselben Jahre besuchte, ein gewaltiger Arbeiter in der Kirche Jesu Christi war, wiewohl er nicht zu Fenelon's Abtheilung derselben gehörte.

Der Eindruck, den dieser Züricher Gast hinterlassen hatte, wurde indess bald durch einen anderen Besuch zurückgedrängt. Am 29. Juli traf die Fürstin Gallitzin in Eutin ein. Sie war über Wandsbeck gereist, wo sie Claudius besucht hatte. In einem Briefe an Fürstenberg äussert sie ihre Freude, Menschen gefunden zu haben, „unter denen Gott, und sogar Jesus Christus, noch nicht aus der Mode gekommen sei"[3]. In der Claudius'schen Familie habe sie Stunden wahrer Erbauung zugebracht; und ihren eigenen Worten nach hatte sie „niemals Gott und das wahre Christenthum lebendiger wirksam gefunden". Von Hamann's Derbheit ruhte Etwas auf dem *„Asmus omnia sua secum portans"*; und alte Liebe rostet

[1] Janssen S. 292. 306. — [2] Ebendas. a. a. O. S. 315.
[3] Mittheilungen S. 106.

nicht, zumal in der Welt des Geistes. Jedoch befand sich die Fürstin besser bei dem Regierungspräsidenten zu Eutin, als in dem Gasthofe zu Wandsbeck, wo das Nachtlager sehr schlecht war[1]; und das Stolberg'sche Haus begeisterte sich von Tag zu Tag immer mehr für sie. Einige Tage, ehe ihr Gast, nach vierwöchentlichem Aufenthalt, von ihnen schied, schreibt Stolberg: „Jeder Tag macht mir diese allertheuerste Freundin noch theurer. Möchte mich jeder Tag, den ich in ihrem himmlischen Umgange zubringe, Gott näher bringen! Geschieht das nicht, so ist das meine Schuld, und die Schuld ist schwer! Aber ich hoffe, dass Gott, welcher diesen Engel zu mir und zu den Meinen geführt hat, nicht ganz seine Absicht mit uns verfehlen wird.“ Während die Fürstin in Eutin war, wurde die Gräfin von einem Sohne entbunden, und die Fürstin Gallitzin hielt ihn über die Taufe, während der persönlich anwesende Overberg, und Fürstenberg abwesend, gleichfalls Gevatter standen — ein Zeugniss der stillen Macht, mit welcher jene Zeit gleichgestimmte Seelen über die Scheidewände hinweghob. „Soweit auch das Christenthum seine *auspicia* hat, kenne ich kein glücklicheres, als diese Gevatterschaft“, schreibt der Protestant Stolberg, wenige Tage vor der Taufe, an den katholischen Domherrn Fürstenberg. Früher hatte er demselben geschrieben: „Dieser Besuch bringt über mein Haus einen Segen, dessen Folgen sich in's andere Leben erstrecken“[2]. Die Fürstin verliess Eutin in dem Bewusstsein, dass sie mit einer, ihr völlig neuen Leichtigkeit, „so unbegreiflich“ den Lieben dort wohlgethan habe[3]; und Stolberg's Freunde fingen an, Unrath zu ahnen. Jacobi, welcher schon seit ein paar Jahren über „den Religionseifer“ der Fürstin geklagt hatte, schreibt jetzt[4]: „die Frömmelei und Andächtelei, welche sie nach Holstein gebracht hat, ist mir ein Grauen.

[1] Mittheilungen S. 108.

[2] Die zwei Briefe sind abgedruckt in Mittheilungen S. 188 u. 190.

[3] Der Ausdruck kommt in einem Briefe an Fürstenberg vor (ebendas. S. 113).

[4] Auserlesener Briefwechsel. Leipzig 1827. II. S. 164 ff. Trotz alledem „liebt, bewundert und ehrt“ er die Fürstin noch.

** und *** haben sie vor Kurzem dringend gebeten, ihre „Direktion" zu übernehmen; aber die Fürstin versichert, es abgeschlagen zu haben". Es ist kein Zweifel, dass die hier angedeuteten zwei Personen niemand anders als Graf und Gräfin Stolberg sein sollen [1]. Diese Thatsache vor Augen, nennt er die Fürstin „gespannt, zudringlich, befangen im Buchstaben, ohne wahre Einfalt und Ruhe, und höchst unzuverlässig in Allem, was sie erzählt"; jetzt hat sie nämlich „die Mönchs-Gicht in allen Gliedern". Voss, welcher von Göttingen her Stolberg's alter Freund war, damals Rektor der gelehrten Schule zu Eutin, ward ebenfalls unruhig. Er gab nichts auf die katholischen Ceremonien, welche die Münsterianer zur Schau trugen; und als Humanist nahm er ein Ärgerniss daran, dass Overberg an dem Krankenbette der Gräfin sass und ihr mittelalterliche Legenden erzählte [2].

Nachdem die Fürstin Gallitzin sich von Eutin verabschiedet hatte, litt Stolberg sehr unter dem Gefühl der Entbehrung, fand aber doch einigen Ersatz in „dem Nachglanz dieser Erscheinung und in dem Wiederhall ihrer Reden"; und er meinte, hieran bis zu seinem Tode einen Trost zu behalten [3]. Jeden Donnerstag schrieb er an die Fürstin; und dieser Korrespondenz konnte er, welchem sie „ein freier Herzenserguss" war, ebensowenig entbehren, wie er sie mit irgend einem anderen Menschen auf Erden so hätte führen können [4]. Aus Münster kamen katholische und mittelalterliche Andachtsbücher nach Eutin. Insbesondere wurde von der Fürstin jener Franz von Sales und seine Philothea, welche für sie selbst so grosse Bedeutung gehabt hatte, empfohlen [5]. Schon

---

1 In einem Briefe von 1793 schrieb die Gräfin Stolberg an die Fürstin: „Du aber musst mich zu Gott führen. Ich fühle, dass Er Dich zu uns geführt hat. Aber wie könntest Du es thun, wenn ich Dir nicht schriebe, wie es in meinem Herzen steht?" Janssen a. a. O. I, 323.

2 Voss, Wie ward Stolberg u. s. w. S. 24f.

3 Janssen a. a. O. I. S. 322.

4 Ebendas. in einem Briefe an Droste-Vischering.

5 Vgl. oben S. 228. Wie weit die Gräfin damals in ihrer inneren Geschichte gekommen war, geht daraus hervor, dass sie sich vornehmlich

im Herbste 1793 kamen die zwei ältesten Brüder Droste nach Eutin, wo sie das so glücklich angefangene Werk der Fürstin fortsetzten. Der eine der Brüder, der spätere Bischof von Münster, hielt täglich Messe in einem kleinen, für diesen Zweck gemietheten Zimmer in der Stadt; jedoch verlautet nichts davon, dass Stolberg diesen Gottesdiensten beigewohnt habe. Im Frühling 1794 besuchte Katerkamp die Eutiner, in Gesellschaft des jüngsten der Brüder Droste. Mit dem einen derselben, Clemens August, nachherigem Erzbischofe von Köln, werden wir in einem anderen Abschnitte unsrer Schilderungen nähere Bekanntschaft machen. Hier sei nur bemerkt, dass Clemens August sich selbst „eine Pflanze aus Herrn Fürstenberg's Schule" nannte, und dass — um den eigenen Ausdruck der Katholiken zu gebrauchen — er „das Medium gewesen ist, durch welches die Aussaat Fürstenberg's dem ganzen katholischen Deutschland zugute gekommen ist."[1] Diese Aussaat ist denn wohl durch Droste-Vischering den Stolberg's zugute gekommen. Voss' Gattin berichtet ihrem Manne, welcher damals von Eutin abwesend war: sie habe auf dem Tische der Gräfin vier Münster'sche Andachtsbücher gefunden[2]. Im Oktober 1794 reiste Stolberg wieder nach Münster; und er ging — dies ist sein eigener Ausdruck — der Fürstin entgegen, „wie das Kind dem heiligen Christ entgegen geht"[3]. Seine Gattin kam später nach; und sie hielt sich einen Monat lang bei „der heiligen Familie" auf. Die Fürstin, welche Hemsterhuys' Diotima gewesen, ward Stolberg's „Adeodata". Sie war während dieser Besuchszeit leidend; aber „die Leiden konnten bei ihr den schönen Himmel des Geistes und der Liebe nicht verfinstern", so dass reichliche Gelegenheit war für das gräfliche Paar, „Honig zu sammeln". Der Gräfin impo-

---

von einem Ausspruch des Franz von Sales, wie folgender, angesprochen fühlte: *„De quoi vous mettez-vous en peine? C'est au maître de la maison à la bâtir et à la maîtresse à la meubler, et notre maison est à notre Seigneur et à sa très sainte mère".* (Janssen a. a. O. I, 330.)

[1] Nach einer Abhandlung in: Ermland's Pastoralblatt 1877, Num. 4 (Histor. polit. Blätter 1878, II, 441).

[2] Herbst, Voss II, 1. S. 153. — [3] Janssen a. a. O. I, 333.

nirt die Art und Weise, wie der ganze Kreis „von der Liebe zu Gott, ihrem Heilande, und zu ihrer Kirche getragen wird“. Stolberg schrieb bei diesem Besuche jene oft erwähnte Dithyrambe, welche den damaligen Wärmegrad der Bewunderung anzeigt, und das Präludium ist zu einem katholischen Ave Maria:

Heb' o Geliebte!
Heb' o Gesegnete des Herrn!
Auf deinen Schwingen
Zur ewigen Sonne,
Heb', o Geliebte, mich empor!

Da er zur selben Zeit in Münster seinen Geburtstag feierte, schenkte die Fürstin ihm eine antike Gemme, welche den Spartaner Othryades darstellte, wie er sterbend mit dem eigenen Blute auf seinen Schild schrieb: Wir haben gesiegt! eine Gabe, die nicht ohne Symbolik war. Stolberg's Briefe aus den Jahren zeigen, wie sein Übertritt auch auf anderem Wege vorbereitet wurde. Die „Christenverfolgung“ in Frankreich, und die Ausbreitung des Unglaubens in Deutschland, erfüllten ihn beide mit Trauer; aber da steht vor ihm, welcher draussen auf dem Meere umhertreibt, wo die Wogen sich überstürzen, die Fürstin, wie ein Leuchtthurm nahe dem Lande. Sollte Gott sie zuerst in den Hafen führen, so hofft er, dass „ihre Gebete Wind in seine Segel geben werden“. Ihre Briefe sind ihm und seiner Gattin „wie himmlische Gaben“.[1]

In diesem Zeitpunkte erscheint neben der Fürstin Gallitzin noch eine andere Frau, um das Bekehrungswerk zu treiben; und besässen wir nur deren Memoiren, alsdann müssten wir glauben, dass sie allein es gewesen sei, welche dieses grosse Werk betrieb. Es ist die Marquise von Montague, geborne von Noailles, eine Schwägerin Lafayette's. Die französische Revolution wirkte durch die Verjagung der frommen Katholiken dazu mit, dass die katholische Kirche sich in anderen Ländern verbreitete, so z. B. in Nordamerika, eine Thatsache, die in den erwähnten Memoiren ihre Bestätigung

[1] Janssen a. a. O. S. 348.

findet. Viele der Emigranten, namentlich die, welche sich in Mainz und Koblenz niederliessen, verbreiteten nur Pariser Frivolität und Verderben um sich her; dagegen machte die Marquise von Montague Propaganda für ihren Glauben. Sie hatte den Plan entworfen, ähnlich wie Abbé Carron unter den Flüchtlingen in England[1], ebenso unter den Emigranten in Deutschland zu wirken. Eine Sammlung für die nothleidenden Emigranten war es, wodurch sie zuerst mit dem Stolberg'schen Hause in Berührung kam. Am Tage Allerheiligen — man beachte den Tag — 1795 trat sie zuerst über die Schwelle desselben. An der Thüre bat sie Gott, ihren ersten Schritt in dieses Haus zu segnen[2]. Der Umstand, dass sie ebenso, wie die Gräfin Stolberg, mehrere Kinder verloren hatte, näherte die beiden Frauen einander, und gegenseitige Sympathie führte zu häufigen Besuchen. Die Marquise wurde aufgenommen, „wie jene Fremdlinge, von denen die Bibel erzählt, die jederzeit willkommene Gäste waren unter dem Zelt der Patriarchen, und in denen man Boten Gottes erblickte". Stolberg schrieb, ihrer Aufforderung zufolge, einen Aufruf an das dänische Volk, welchen indess die Regierung zu Kopenhagen, aus Rücksicht auf das Direktorium, nicht autorisiren wollte; aber im Stillen ging die Sammlung dennoch vor sich, und auch von Dänemark ging, zur Linderung der Emigrantennoth, eine bedeutende Summe ein[3]. Die Marquise hatte niemals Protestanten, wie Hamann und Claudius, kennen gelernt, und für ihr Urtheil war Christenthum gleichbedeutend mit Katholicismus. Daher spannt sie sofort ihre Garne aus und „begiesst", wo der Münster'sche Kreis „gepflanzt" hatte. Eines Tages war sie sehr wehmüthig gestimmt, weil sie von ihrer Schwester, der Gattin Lafayettes', betrübende Nachrichten erhalten hatte. Von der bedrohten Stellung der Schwester ging das Gespräch auf die Drangsale über, die ihre Familie während der Schreckenszeit ausgestanden hatte, und Graf und

[1] S. oben S. 142.

[2] Anna Pauline Dominika, Marquise von Montague. Ein Lebensbild. Münster 1871. S. 176 ff.

[3] Ebendas. S. 169.

Gräfin wurden durch ihre lebhafte Darstellung nicht weniger gerührt, als die Französin es selbst war. Diese zog sich ein wenig in ein Seitenzimmer zurück, um sich von der inneren Aufregung zu erholen. Als sie wieder erschien, fragte Stolberg sie „mit einer gewissen Unruhe", ob es sie nicht bekümmere, „unter Ketzern leben zu müssen". Und ohne ihre Antwort abzuwarten, fuhr er fort: „wir sind beinahe Katholiken; wir waren es vorhin, da wir Ihnen zuhörten. Das war ein Augenblick, als öffne sich über uns der Himmel, und als zögen wir mit den heiligen Märtyrern in denselben ein. O welch eine Religion haben Sie! welche Seelen bildet sie! welche Quelle der Kraft und des Trostes!" Die Marquise freute sich dieses Bekenntnisses; Stolberg stand vor ihr „wie ein Augustinus in seinen letzten Kämpfen". „Ach!" sagte er zu ihr; „wenn es erlaubt ist zu sagen: ich glaube, während man nur den Glauben des Herzens hat, so möchte ich auf der Stelle sagen: ich gehöre zu Ihrer Kirche". Die Gräfin und Stolberg's Schwester, Katharine, riefen wie mit Einer Stimme: „ich auch!" und sie versprachen, dass nichts sie zurückhalten werde, nachdem sie die Wahrheit ohne Gewölk würden erblickt haben[1].

Seit dieser Scene, bei deren Schilderung die Marquise wohl kaum die Farben zu matt aufgetragen haben wird, war sie stehender Gast bei allen Familienfesten. „Pauline", schrieb Stolberg an die Fürstin Gallitzin, „ist unsrem Hause wie ein Engel von Gott gesandt worden, zur Erbauung und zum Segen für mich, meine Sophie und die Kinder". Die Marquise sah mit Freuden den Thomas von Kempis, von der Nachfolge Christi, auf dem Tische der Gräfin[2], und ein Krucifix[3] in dem Arbeits-

[1] Ebendas. S. 179. Vgl. Janssen a. a. O., I, 385ff., wo in Stolberg's dort mitgetheiltem Briefe die heftige Wallung, die der Sturm jenes Tages hervorgebracht hatte, deutlich zu spüren ist.

[2] Übrigens hatte Stolberg dieses in der christlichen Welt verbreitetste Buch lange gekannt (Janssen a. a. O. I, 131) und auch seine Gattin hatte es früher gelesen (ebendas. S. 331).

[3] „Ein grosses elfenbeinenes Krucifix aus Münster" erwähnt Voss a. a. O. S. 71.

zimmer des Grafen, und sie redete von „ihren Neophyten in Eutin". Schon im September 1796 schrieb der Graf an die Fürstin: „Meine Überzeugung neigt sich immermehr zu der heiligen Mutterkirche hin, könnte ich nur frei werden von dem einen oder anderen Zweifel"[1]. Mit den Frauen ging's indessen am leichtesten; sie hatten, wie die Memoiren der Marquise naiver Weise sich ausdrücken, „beinahe" genug daran, dass sie ein Auge bekommen hatten für „die göttlichen Schönheiten des Katholicismus".[2] „Wäre ich's allein", sagte die Gräfin, „so würde ich sofort Katholikin werden". Aber Stolberg wollte sich nicht so leichten Kaufes ergeben. Gewisse Kontreverspunkte musste er erst ins Klare gebracht haben; und desshalb studirte er in seinen Mussestunden Theologie, besonders Kirchengeschichte. Die liebenswürdige, freundliche Marquise war keine Theologin, und nur in einem Gerichte, wo Gefühle, Stimmungen und Thränen entscheiden, hätte sie Defensorin sein können. Aber andere Advokaten standen hinter ihr. Sie schrieb an den Bischof von St. Paul de Léon, und später an Abt Edgeworth und bat um Beistand und Entsatz; aber sie konnten nicht zu Hülfe kommen. So stellte sich diese denn von anderer Seite ein. Im August 1797 reiste die Fürstin Gallitzin in Begleitung Overbergs wieder nach Eutin. Stolberg selbst war eben von Russland, wohin er eine Reise gemacht hatte, heimgekehrt. Auf dieser Reise war er dem Tode nahe gewesen, und auch der Tod seines Schwagers A. P. Bernstoff, des dänischen Staatsministers, hatte ihn tief erschüttert. Die Unterhaltungen mit der Fürstin, der Marquise und Overberg handelten fast allein um religiöse Fragen; „denn", sagt er, „der apostolische Overberg und die beiden Freundinnen leben nur in den höheren Regionen"[3].

---

[1] Janssen a. a. O. I, 487. — [2] Ebendas. S. 182.

[3] Janssen a. a. O. I, 421. Ein paar ausgewählte Stellen aus Overberg's Katechismus der christkatholischen Lehre (12. Auflage. Münster 1815) zeigen seine Auffassung gewisser entscheidender Punkte. S. 96 wird gefragt: „Müssen wir glauben, dass der Papst unfehlbar ist? Nein, dass ist kein Glaubensartikel. — Ist es wahr, dass die katholische Kirche alle diejenigen als Ketzer verdammt, welche den katholischen Glauben

Overberg hat unstreitig geholfen, einige „der Kontroverspunkte“ zu erledigen; aber andere blieben noch zurück. Die eifrigen Damen waren unermüdlich beschäftigt, diese letzten Steine aus dem Wege zu schaffen. Am 14. Januar 1798 schickte Stolberg, auf den Wunsch der Fürstin, einen kleinen Aufsatz nach Münster, welcher eine Darstellung seines Glaubens enthielt. Derselbe war von einem Briefe begleitet, welcher uns zeigt, in welchem Grade Stolberg seine evangelische Kinderlehre vergessen hatte. „Ist eure Kirche nicht das, wofür Ihr sie haltet, oder komme ich nicht zu der Überzeugung, dass sie es ist, alsdann müssen ich und die Meinen, ohne sichtbaren Hirten, ohne Hürde, ohne Pfad, auf der unfruchtbaren Heide umherirren; und wie ist mir bange für meine kleinen Lämmer, welche unter Wölfen aufwachsen sollen. Ach, wie gut wäre es für mich, wenn ich in Eurer Kirche Ruhe finden könnte, wenn ich ermüdet mich an das Haus Gottes anlehnen könnte, welches die Grundfeste und der Pfeiler der Wahrheit ist“[1]! — Die Marquise arbeitete ebenso eifrig, wie die Fürstin. Sie bewog aber gleichfalls den Grafen, seine Zweifel schriftlich aufzusetzen, damit er eine französische Lösung oder Widerlegung derselben erhielte. Besonders war es die katholische Heiligenlehre, welche dem Grafen Skrupel machte. Er konnte sich nicht finden in jene Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung, wie der katholische Glaube sie beständig geltend, die Praxis aber der römischen Kirche beständig illusorisch macht. Ebensowenig konnte er sich in die katholische Ablasstheorie finden: soweit wenig-

---

nicht haben? Nein, das ist eine grosse Verleumdung. Sie rechnet mit dem heiligen Augustinus nur diejenigen als Ketzer, welche aus Hochmuth oder aus einem anderen bösen Grunde fortfahren, ihre Glaubensirrthümer zu behaupten“. — In seinem grossen Christkatholischen Religions-Handbuch (5. Aufl. Münster 1839) I, 429 beweist er die Unfehlbarkeit der Kirche, nicht des Papstes. Für Overberg's Gabe, sich denen zu akkommodiren, mit denen er redete, dient das von Voss a. a. O. S. 50 erwähnte Gespräch Overberg's mit dem Letzteren als ein interessantes Zeugniss.

[1] Janssen a. a. O. I, 422.

stens war er noch Lutheraner geblieben. Diese und ähnliche Bedenklichkeiten waren es, welche die gelehrten Freunde der Marquise unter dem französischen Klerus überwinden sollten. Einen Auszug der Zweifelschrift sandte sie an Bischof de la Luzerne von Langres und an Bischof Asseline von Boulogne. Die Antwort des Letzteren kann man in dem sechsten Bande seiner ausgewählten Schriften lesen, eine Antwort, welche zu einer grossen Abhandlung geworden ist: „über die religiösen Grundwahrheiten, die der Protestantismus verloren, oder verdunkelt hat.“[1] Um diese Zeit nahm Stolberg, zu Voss' besonderem Verdruss, seine Kinder aus der Eutiner Schule und übergab sie dem französischen Priester Pierrard, früherem Professor zu Reims, welchen er als seinen Hauslehrer anstellte. Es ängstete ihn immer mehr, seine Kinder „in einem lecken Boote“ zu sehen, während der Sturm die Wellen aufwühlte. Freilich war auch das Schiff St. Petri damals anscheinend in grosser Gefahr, da Rom erobert und Pius VI. gewaltsam weggeführt wurde; aber die traurigen Geschicke des Papstes dienten nur, Stolberg's Sehnsucht nach „der Mutterkirche“ zu nähren.[3]

Um dieselbe Zeit rückte die, durch den herrschenden Einfluss des Rationalismus, herbeigeführte Auflösung im Inneren des Protestantismus unserm Stolberg näher auf den Leib. Er nahm den grössten Anstoss daran, dass die Adler'sche Agende von der dänischen Regierung zum Gebrauche in den Herzogthümern autorisirt war, obgleich sie mit dem lutherischen Bekenntniss in offenem Widerspruche stand. Auf der Schwelle der Kirche Roms stehend, veröffentlicht er sein „Schreiben eines holsteinischen Kirchenspielvogts über die neue Kirchenagende“, in welchem er nachweist, wie weit dieselbe von der symbolischen Grundlage der dänischen Staatskirche abweicht[4]; und er meint, Bernstoff sei

[1] *Mémoires de la Marquise P. de Montague* p. 184 ss.

[2] Janssen a. a. O. I, 422. 428. 429. 439. 471.

[3] Ebendas. I, 439. 441. 464.

[4] Dass Stolberg Verfasser dieser Schrift war, darf als ausgemacht gelten. Zuerst rieth man auf Claudius (Jensen-Michelsen, Schleswig-

durch eine „irreligiöse Propaganda“ zu dem Schritte veranlasst worden. Auch klagt er darüber, dass die alten Gesänge durch die neuen verdrängt seien, und mit den alten Gesängen auch „die ewigen Wahrheiten“ dahingingen.[1] Während dieser Erlebnisse schrieb er an den frommen Antistes J. J. Hess zu Zürich[2]: „Die Nachrichten über meine katholisirenden Ansichten, die zu Ihnen gelangt sind, theuerster Freund, sind, ich leugne es nicht, völlig begründet. Schon viele Jahre fühlte ich mich hingezogen zu der Einen grossen Mutterkirche, welche auf eine so wunderbare Art ihre heiligende Kraft geoffenbart hat unter den grossen Schrecken der Zeit. Der Fall des ganzen protestantischen Lehrgebäudes liegt offen am Tage, so gross auch die Anzahl edler und frommer Protestanten in allen Ständen ist. Ich hege den ernstesten Zweifel an der Richtigkeit der protestantischen Lehren; aber ich nehme noch beständigen Anstoss an manchen katholischen Lehrsätzen, und ich werde, das versichere ich Sie, einen entscheidenden Schritt nicht ohne völlige Überzeugung thun.“ Sein Verstand verweilte bei den Kontroverspunkten; aber seinem Herzen kam es so vor, dass die Katholiken in höherem Grade „die Salbung des Geistes“ hätten; und er kam zuletzt zu der Besorgniss, zu denen zu gehören, „die immer lernen wollen und niemals zur Erkenntniss der Wahrheit kommen“. Er vergleicht sich und sein Haus mit dem Volke Israel, als es wartete auf die Ankunft des Erlösers; und je mehr und mehr leuchtete es ihm ein, dass „der Weg zur Wahrheit kein anderer sei, als der Weg der Heiligung“[3]. Er hatte bisher Lavater's Ansicht von ihm bestätigt, nämlich als dem „ewigen Schweber, Sucher, Idealisirer, der alle seine Ideen verschönert, gestaltet, als den stets halbberauschten Dichter, welcher sieht, was er sehen will“. Jetzt sollte er aber beweisen, dass die Physiognomik auch darin Recht hatte, wenn sie ihren Gesetzen nach ihn

---

Holstein. Kirchengeschichte IV. Kiel 1879. S. 308, und schon Voss, Wie ward u. s. w. S. 55).

[1] Janssen a. a. O. I, 443. — [2] Ebendas. S. 440.

[3] Ebendas. S. 448. 457.

auffasste, als Einen, „der immer tief fühle, aber niemals den Gedanken aus-(d. h. bis zu Ende)denke". Er fand Ursache und Grund, sich selbst anzuklagen, dass er tausend grossen und kleinen Überlegungen nachzugeben geneigt sei, ja einer gewissen *„paresse d'esprit"* sich anzuklagen.[1] Im September 1798 kam er auf einer Karlsbader Reise durch Herrnhut, welches damals auf viele fromme Protestanten eine so grosse Anziehungskraft übte, als eine Oase in der Wüste, eine Friedstätte mitten im Weltgelärme. Aber diese Stillen im Lande sagten seinem Geschmacke gar nicht zu. Er, welchen es doch selbst nach einem *praesens numen* verlangte, machte den Herrnhutern den Vorwurf, dass sie so grosses Gewicht dem Gefühle der Gegenwart Christi beilegten. In seiner Kritik der herrnhutischen Frömmigkeit ist viel Treffendes; aber es ist merkwürdig, dass er hinsichtlich „der heiligen Familie" blind bleibt.[2]

Ein Stück des schwersten Belagerungsgeschützes hatte die Fürstin bis zuletzt verspart: Bossuet's *„Histoire des variations des églises protestantes"*, wodurch schon manche sowohl der wittenbergischen als der genfischen Festungen waren bewogen worden, der von Rom ausgehenden Procession die Pforten zu öffnen. Im April 1799 begann Stolberg dieses Buch zu lesen. Er hatte schon so viele Kontroversschriften gelesen, dass er keine neuen Gründe für und wider zu finden erwartete; wohl aber hoffte er „einen Sporn für seine Trägheit" zu bekommen. Zwar bewunderte er die Gelehrsamkeit, den Scharfsinn und die Gründlichkeit des Bischofs von Meaux; aber „die grossen Steine, die nur eine himmlische Hand entfernen konnte, blieben liegen". Hierzu bedurfte es dessen, was Bossuet „eine plötzliche Erleuchtung" nennt; und diese kam zuletzt. Noch im Dezember des Jahres 1799 hatte Stolberg, als Präsident des Konsistoriums, den Superintendenten Götschel in sein Amt eingeführt, und bei dieser Gelegenheit eine Rede gehalten, in welcher er die Wirksamkeit eines

[1] Janssen a. a. O. I, S. 471.
[2] Ebendas. S. 463.

wahren Geistlichen schilderte[1]. Im Anfang des Jahres 1800 machten er und seine Gattin, unter Gebeten und dem Studium der Verhandlungen des Trienter Concils, immer grössere Fortschritte in „der Erkenntniss der katholischen Wahrheit". Namentlich meinte er, durch die Lektüre von Bossuet's *„Exposition de la doctrine catholique"* zu dem rechten Verständniss mehrerer katholischen Dogmen, namentlich der Lehre von der Bedeutung der guten Werke, gekommen zu sein[2]. In der Mitte des Februars 1800 zogen sich denn Beide zu der Familie Reventlow auf Emkendorf zurück; und am 2. Mai trafen sie in Münster ein, ohne dass anscheinend selbst ihre nächsten Freunde in Eutin von dem Zweck der Reise Etwas wussten[3]. Am Pfingsttage (den 1. Juni) legten danach der Graf und die Gräfin, in der Hauskapelle der Fürstin, vor Overberg das katholische Glaubensbekenntniss ab; aber dieser Schritt wurde eine Zeitlang geheimgehalten, so dass nur die Allernächsten ihn zu wissen bekamen. Kurz nach dem Übertritte schrieb der Graf an die Marquise von Montague: „jetzt hat der Vogel seine Wohnung gefunden und die Schwalbe ihr Nest"; und in diesem Tone wurde dem Einen und Anderen das Geschehene mitgetheilt. Indessen ward das Geheimniss bald ruchbar; und am 17. Juli schrieb Stolberg an den Herzog und bat um seine Enthebung von dem Amte eines Präsidenten des lutherischen Konsistoriums, sowie von der Stellung als Domherr. „Schon manches Jahr", so schrieb er[3], „bin ich durch religiöse Skrupel beunruhigt worden. Selbst unerschüttert in meinem Glauben an das Evangelium, sah ich das System der Kirchenabtheilung, welche sich evangelisch nennt, und in welcher ich geboren bin, zusammenstürzen. Ich fühlte mich aufgefordert, das wahre Christenthum zu prüfen, und fand es in der katholischen Kirche". Der Herzog genehmigte

---

[1] Janssen a. a. O. I, S. 495. Vgl. den Brief an den Herzog von Oldenburg in Hennes, Graf F. L. Stolberg und Herzog Peter von Oldenburg. S. 517. — [2] Ebendas. II, 12 f.

[3] „Verheimlicht ward uns durch falsche Angabe die Fahrt nach Münster", sagt Voss, „Wie ward St. u. s. w." S. 96.

[4] Hennes a. a. O. S. 520 ff.

natürlich Stolberg's begehrten Abschied, äusserte aber zugleich, es sei ihm zweifelhaft, ob der Graf alle Folgen seines Schrittes erwogen habe; indess hoffe er, derselbe werde durch diesen Schritt zur Ruhe kommen. Als in Eutin sein Übertritt allgemein bekannt ward, sah er sich genöthigt, um schleunige Entlassung von allen seinen Ämtern zu ersuchen; und am 21. August erhielt er, „aus wichtigen Gründen, die in Beziehung ständen zu der Stellung seiner Person und seiner Familie", in Gnaden den erbetenen Abschied. Kurze Zeit, ehe Stolberg nach Eutin zurück kam, hatte seine Schwester an Voss und dessen Gattin die für diese Beiden so niederschlagende Neuigkeit mitgetheilt. Ihr erster Gedanke war gewesen, Alles zu thun, um die Kinder des Grafen aus der ersten Ehe fernzuhalten von dem Schritte, den der Vater gethan hatte; aber zu diesem Zwecke konnte weder Voss noch der Herzog, an welchen er sich wandte, Etwas ausrichten. Stolberg machte seinem alten Freunde einen Besuch; aber Voss liess sich verleugnen und sandte ihm statt dessen eine Ode: „Warnung", in welcher es heisst:

„Keine Ruh', Einschläferung nur mit Angsttraum,
Schafft dir Mönchsablass im Verdienst des Andern,
Augendrehn, Räuchwerk und Kastei'n und Bannspruch,
Plärrendes Anfleh'n."

Oden in dieser Tonart machten natürlich auf Stolberg keinen Eindruck. Die „Warnung", sowie bittere Briefe von Voss, dienten nur dazu, jenen in seiner Ansicht zu bestärken, dass der Protestantismus in weit geringerem Grade, als der Katholicismus, seine Mitglieder heilig zu machen geeignet sei. Der Anklage und den Spöttereien von Voss stellte Stolberg jenes Wort Hiob's (19, 4) entgegen: „Irre ich, so irre ich mir", womit er eben betonen wollte, dass das Geschehene eine Sache sei zwischen Gott und ihm. Auch Jacobi, welcher sein Haus dem „Atheisten" Fichte geöffnet hatte, verschloss dieses, trotz der alten Freundschaft, dem Katholiken Stolberg. Am meisten ging indessen Stolberg die Feindschaft von Voss zu Herzen. Auf beiden Seiten wünschte man eine Annäherung, ehe der Graf für immer Eutin verliess. Jedoch kam es zu

keiner Zusammenkunft, da Voss das kränkende Verlangen stellte, dass die Gräfin bei derselben nicht zugegen sein solle. Eines Tages ritt Stolberg an seinem Jugendfreunde vorüber und warf ihm vom Pferde einen schweigenden Gruss zu. Hiermit schieden sich ihre Wege. Die „ewige" Freundschaft war abgebrochen. An einem Sonntage, während die Glocken der evangelischen Kirche läuteten, verliess der bisherige Präsident des lutherischen Konsistoriums Eutin, nachdem er kurz zuvor die Messe gehört hatte. In Münster wollte er seinen Wohnsitz aufschlagen. Der Tag, an welchem Stolberg abreiste, kam dem Ehepaare Voss wie ein Begräbnisstag vor.[1]

III.

Der Übertritt Stolberg's zur römischen Kirche gab den Anstoss zu erneuter Prüfung der Differenzen zwischen dem Protestantismus und dem Katholicismus; die Wirkung ging nach zwei Seiten auseinander. Einige der dem Stolberg'schen Kreise Angehörigen folgten seinem Beispiele; Andere traten gegen die Kirche Roms in noch entschiedeneren Gegensatz. Bis auf wenige Ausnahmen hatte Stolberg übrigens keinen Grund, über mangelndes Wohlwollen seiner Freunde, namentlich seiner christlichen Freunde, sich zu beklagen. Einzelne, wie Jacobi und Gleim, sprachen sich jedoch recht gehässig aus. Ersterer beschuldigte Stolberg geradezu der Unredlichkeit, und er meinte, „das Hohngelächter der Hölle über das fromme Werk" zu hören.[2] Jacobi's Auftreten erregte allgemeines Ärgerniss. Der Freiherr von Stein, damals Oberpräsident von Westfalen, missbilligte „die harte, brutale und einseitige Art", wie jener gegen Stolberg auftrat; und er

---

[1] Herbst, Voss II, 1 S. 244, und Menge a. a. O. II, 109ff.

[2] Menge a. a. O. II, 128.

fragte: „warum erlauben die, welche selbst mit Leuten aller Farbe, aller Meinungen und aller Hauptseuchen leben, denn Stolberg nicht, nach seiner Überzeugung zu leben?“ — Mit dem schlichten Claudius blieb Alles wie zuvor. „Da kam über unsere Freundschaft keine Wolke“, sagt Stolberg, „obgleich er meinen Übertritt zu der alten Kirche ungern sah“.[1] Lavater schrieb: „du wirst es ebenso brüderlich wie vertrauensvoll aufnehmen, wenn ich dir mit voller Überzeugung sage: es wird mich freuen, wenn du durch diesen letzten Schritt mehr Ruhe deiner Seele, Lust und Kraft zum evangelisch-christlichen Leben, Leichtigkeit zum Genuss des höchsten Gutes, Gleichgesinntheit mit Christo, gewonnen hast oder gewinnen wirst. — Jeder soll den Weg gehen, auf welchen Gott und sein redliches Herz ihn führen. — Ich sage mehr: werde eine Ehre der katholischen Kirche; übe Tugenden aus, wie sie von Nicht-Katholischen nicht geübt werden können. — Ihr habet Heilige, das leugne ich nicht. Wir haben keine, wenigstens nicht von der Art, welche ihr habt. Die Heiligen, die eure Kirche gebildet hat, sind ein Gegengewicht gegen die zahllosen Sklaven der Ceremonien, welche sie hervorbringt und, wie ich sagen darf, geflissentlich zu unterhalten scheint. Ich habe Achtung vor der katholischen Kirche, als einem alten, reichlich mit Schnörkeln versehenen, majestätischen gothischen Bau, welcher altehrwürdige, werthe Dokumente aufbewahrt“.[2] Selbst Herder fällt das mildeste Urtheil: „Ich halte es nicht nur für intolerant und unanständig, sondern auch für äusserst unedel, spöttisch von seiner Gemüthskrankheit zu reden. Möchte er die Ruhe, die er sucht, in der Mutterkirche finden! Wir wollen von Herzen und in der Stille ihm ein Requiem singen, bis er uns angreift. — Auch Leibnitz war Katholik; und wer wollte es nicht sein, wenn der platte Aberglaube und die Hierarchie nicht Dogmen wären? Selbst Luther wäre gern noch länger Katholik geblieben.“[3] Die einzige von Stolberg's Töchtern, welche der evangelischen Kirche treu blieb, hat er-

---

[1] Herbst, Math. Claudius. 3. Aufl. Gotha 1863 S. 510 ff.
[2] Menge a. a. O. II, 117 ff. — [3] Ebendas. S. 129.

zählt, dass von allen den Urtheilen, die über ihres Vaters Übertritt gefällt wurden, am meisten das des ehrwürdigen Gossner sie angesprochen habe; und doch hatte ja dieser Mann selbst den entgegengesetzen Schritt gethan. Gossner hatte zu ihr gesagt: „Ihr Vater hat nicht das Haus gewechselt, sondern nur die Fronte desselben geändert“[1]. Hiermit meinte Gossner wohl, das Stolberg immer ein Christ gewesen und dies auch ferner bleibe; er habe nur die konfessionelle, Anderen zugewandte Stellung geändert. Dasselbe Urtheil machte von seinem Standpunkte auch Goethe geltend, sofern für ihn der Unterschied zwischen dem gläubigen Protestanten und dem gläubigen Katholiken fast völlig geschwunden war. Goethe sagte: „dieses Ereigniss überraschte mich nicht; ich habe ihn längst als Katholiken gerechnet.“ Der Dichter des Götz und des Werther hatte schon frühe wahrgenommen, dass Stolberg „Heil und Frieden ausserhalb seines (des Goethe'schen) Gebietes suchte.“[2]

Eine Begebenheit, die in solchem Grade die ganze Mitwelt in Bewegung setzte, wie Stolberg's Konversion, verdient genau untersucht zu werden. Es giebt Konversionen, deren Gründe sich dem Lichte entziehen, und die allein für den Betreffenden oder seine Allernächsten Bedeutung haben. Aber es giebt auch solche, die einen Einblick in ihre Ursachen gewähren und von kirchengeschichtlicher Bedeutung sind. Stolberg's Übertritt gehört in beiden Beziehungen zu der letztgenannten Gruppe. Nachdem wir die Geschichte der siebenjährigen Belagerung überschaut haben, wollen wir im Einzelnen nachzuweisen suchen, aus welchen Gründen der Ausgang gerade dieser gewesen ist. Zunächst verweilen wir etwas bei Stolberg's Anschauung von dem Protestantismus. Der

---

[1] Nach einer mündlichen Äusserung gegen Prof. Kahnis zu Leipzig, mitgetheilt in dessen Vortrage: Stolberg und Voss. Leipzig 1876 S. 24. — „Niemand, der Stolberg's Büchlein von der Liebe, welches er als Katholik geschrieben hat, selber liest, wird sich des Eindrucks erwehren können, dass evangelischer Geist in ihm war,“ sagt Martensen, Katholicismus und Protestantismus. A. d. Dänischen. Gütersloh 1874 S. 96.

[2] Menge a. a. O. II, 128.

Name: Protestant, hat einen üblen Einfluss geübt, sofern er theils Manche von vornherein zurückschreckte, theils denen, die ihnen trugen, leicht eine schiefe Vorstellung von dem dadurch bezeichneten Standpunkte beibrachte. Voss erzählt, dass nach dem ersten Eutiner Besuche der Fürstin Gallitzin verschiedene Äusserungen in Umlauf waren, die auf daher rührende Missverständnisse hindeuteten. „Der Protestant", sagten die Münsterianer, „protestirt in Einem fort, bis er den Fürsten ihre Krone, und Gott seine Gottheit wegprotestirt hat; nur Negatives kennt er an, nichts Positives, blosse Nullen ohne Einer davor."[1] Diese Auffassungsweise theilte sich allmählich auch Stolberg mit: Rationalismus und Protestantismus wurden für ihn Eins.[2] So schreibt er alsbald nach seinem Übertritte[3]: „Ich war geboren als Protestant, und ich war es, und ich sehe nun mit Schmerzen den Protestantismus zusammenstürzen. Schon der Name: Protestantismus, ist sprechend, weil er ein negativer ist: er verkündet einen unruhigen, stürmischen Geist, geneigt, niederzureissen, nicht aufzubauen. Er wird seine Waffen bald gegen sich selbst kehren und der ehrwürdigen Wahrheiten, die er bisher noch geachtet hat, sich berauben; er wird diese wegtauschen gegen Zweifel, und so zuletzt mit grossen Schritten zum Atheismus gelangen." Ist diese Ansicht vom Protestantismus eine geschichtlich begründete? Es lag Stolberg, wie man meinen sollte, nahe, falls er wissen wollte, was Luther gewollt, nicht zu den Rationalisten zu gehen, deren Lutherthum in seinen eigenen Augen ein sehr zweifelhaftes war,[4] oder zu katholischen Polemikern, sondern zu Männern wie Claudius und seinen Geistesgenossen, dann aber zuerst und

[1] Voss, Wie ward St. u. s. w. S. 50.

[2] Die angeführten Äusserungen finden sich z. B. in seinem Briefe an Lavater wieder (Menge a. a. O. S. 121).

[3] In einem Briefe an den protestantischen Bruder der Fürstin Gallitzin, abgedruckt bei Menge a. a. O. II, 537—40.

[4] Im Jahre 1819 gebraucht er geradezu den Ausdruck „Verräther" von jenen Professoren und Geistlichen, welche auf die symbolischen Bücher schwören, aber die Lehre derselben verleugnen (Janssen a. a. II., 395).

zuletzt zu den Schriften Luthers selbst. Alsdann hätte er sehen können, wer in der protestantischen Kirche das Heimathsrecht hat, die Gläubigen oder die Rationalisten; und er würde seinen eigenen Platz an der Seite derer gefunden haben, welche nachher ihre Stimmen erhoben, um den Rationalisten das Recht streitig zu machen auf den Namen des Christenthums und des Lutherthums. Es ist interessant, zu sehen, aus welchem Gesichtspunkte ein Mann wie Grundtvig, welcher, einige Jahre nach Stolberg's Übertritt, im Norden seine mächtige Stimme für das alte wahre Christenthum erhob, diese Begebenheit betrachtet hat.[1] „Wie lau die Gemeinde Luther's auch geworden ist," sagt er „so braucht dennoch ein Christ sich nicht abzusondern; die echte Andacht bedarf nicht künstlicher Reizmittel, die echte Gottesfurcht nicht der Mönchscelle, der Fastentage oder des Ablasses der Kirche, und es geziemt sich nicht, das schwere Joch der Menschengebote zugleich mit dem Joche Christi zu tragen, als ob dieses zur Seligkeit nicht hinreichte. Ohne Zweifel ist der Mann zu frühe verzagt geworden in dem heissen Streite zwischen Wahrheit und Irrthum und hat sich, um Ruhe zu gewinnen, der Auktorität der Kirche unterworfen. Die Gnadengaben sind verschieden, und Niemand richte eines Bruders Gedanken." Es ist ihm unbegreiflich, wie Stolberg übertreten konnte, in dessen ausgezeichnetem Überblick über die heilige Schrift sich doch eine so lautere Gesinnung, ein so lebendiger Glaube und eine so innige Liebe abspiegele.[2]

Aber viele Umstände können doch Stolberg's Entschluss erklärlich machen, vor Allem die damalige weite Verbreitung und Herrschaft des Rationalismus. Als einer der wenigen Glaubenszeugen, der sächsische Ober-Hofprediger F. V. Reinhard starb, sang Grundtvig in Klagetönen, dass er nun

[1] N. F. S. Grundtvig, Kort Begreb af Verdens Krönike i Sammenhang. Kbhvn. 1812 S. 300.

[2] Von der Sympathie, welche die protestandische Jugend für Stolberg fühlte, ist auch Harless ein Zeuge (Bruchstücke aus d. Leben eines süddeutschen Theologen 1872 S. 83).

Keinen wisse, der noch an Luthers Grabe den guten Kampf fortkämpfen werde, dass Stolberg, wohl gerüstet mit Helm, Schild und Schwert, seine einzige Hoffnung gewesen sei; dieser habe aber Luther den Rücken gekehrt. Neben dieser nordischen Stimme aus der Wüste des damaligen Protestantismus können wir noch andere stellen, als Zeugen der Gefahr, dass derselbe völlig in Rationalismus aufgehen könnte. Als Stolberg seinen Übertritt vollzogen hatte, schrieb Niebuhr an Dora Hensler:[2] „Wenn die Geistlichen noch an irgend Etwas glauben von dem, was sie vortragen, und irgend Etwas dabei denken — was für ein Glaube ist das? Kann er denen genügen, die mit Liebe an einer übersinnlichen Welt hangen?“ — Bei so unheilvollen Zuständen konnte eine Flucht hinweg aus der lutherischen Kirche selbst einer Natur, wie Fr. Perthes, als eine Möglichkeit dämmern. Er schrieb an den Redemptoristen Hoffbauer: „Ja, falls die gegenwärtige Richtung der protestantisch-neologischen Theologie den vollen Sieg davon tragen und allgemeine Geltung in den Gemeinden gewinnen sollte, so würde ich, um meinen Kindern die Gemeinschaft mit Christen zu sichern, dem Beispiel Stolberg's folgen.“[3] In diesem Ausspruche ist auf eine der Rücksichten hingewiesen, die Stolberg selbst zur römischen Kirche hinübertrieben, die Rücksicht auf die Kinder. Je mehr er „die Zeloten des Protestirens“ zu Macht und Einfluss gelangen sah, und je mehr er selbst „den fast vollständigen Zusammensturz der protestantischen Kirche“[4] noch zu erleben glaubte, desto mehr musste er für sich selbst und seine Kinder eine christliche Freistätte wünschen; und diese meinte er einzig und allein in der römischen Kirche finden zu können, da Herrnhut ihm durchaus nicht zugesagt hatte. Seine Briefe zeigen, in welchem Grade die Rücksicht auf der Kinder Seelen-

---

[1] Grundtvigs Qvädlinger (Gesänge). Kbhvn. 1815. S. 356. Das Gedicht ist aus dem Jahre 1812.

[2] Niebuhr, Lebensnachrichten. Bonn 1838. I, 274.

[3] Fr. Perthes Leben und Briefe II, 125.

[4] Menge a. a. O. II, 121.

heil für ihn mitbestimmend gewesen ist.[1] Er war fest überzeugt, dass der Protestantismus keine Zukunft habe; und wohin sollten sich alsdann seine Kinder wenden? Der Gedanke, dass sie — oder nur einige von ihnen — nicht zu Christi Heerde gehören sollten, war ihm eine Quelle beständiger und bitterer Unruhe.[2] Dieses Verlangen nach Rom, und die Art und Weise, wie dasselbe zum Ausdruck kommt, zeugt indessen zugleich davon, dass Stolberg nicht recht gewusst hat, was er an dem Bekenntniss seiner Kirche hatte. Aus Vielem erhellt, wie oben bemerkt, dass er seine lutherische Kinderlehre vergessen hatte. Voss erzählt[3], dass Stolberg noch in den Jahren 1794—95 die Zwinglische Auffassung vom Abendmahl hatte, und dass Luther's „halbkatholische Vorstellung" ihm „absurd" erschien. Wenn Stolberg indessen in späterer Zeit sagen soll, was er in der lutherischen Kirchengemeinschaft besonders vermisst habe, so weist er hin auf seine Sehnsucht nach einem *praesens numen* (gegenwärtigen Gottheit), oder nach der rechten Eucharistie. Hätte er sich die Mühe gegeben, sich in Luther's Abendmahlslehre zu vertiefen, so brauchte er nicht nach einem *praesens numen* auszusehen, noch in der katholischen Kirche die Befriedigung für diesen Durst seiner Seele zu suchen. Was von vielen der modernen Konversionen gilt, sehen wir auch hier, dass nämlich die Konvertiten oft eine sehr einseitige, oder geradezu oberflächliche Erkenntniss besitzen von dem Kerne des Bekenntnisses der eigenen Kirche, von welcher sie doch vermeinen, Gewissens halber, sich lossagen zu müssen. Sowie ihre Phantasie ihnen die neue Sphäre, in welche sie eintreten, in garzu strahlendem Lichte erscheinen lässt, so breitet dieselbe Phantasie Dunkel und Vergessenheit über die alte, niemals recht verstandene und gewürdigte mit ihren Schätzen.

Man hat versucht, Stolberg's Übertritt in Zusammenhang mit der Politik zu bringen, und hierbei namentlich auf seine

---

[1] S. oben S. 261f., wo auf mehrere briefliche Äusserungen Stolberg's hingewiesen wird.

[2] Janssen a. a. O. I, 471. [3] Voss, Wie ward St. u. w. S. 34.

Verherrlichung des Adels hingewiesen[1]. Es ist gar nicht zweifelhaft und auch von uns im Vorigen angedeutet, dass der „katholische Zug", welcher in der Restaurationszeit durch die Welt ging, ebenso sehr der Politik angehörte, als der Religion, und man darf auch nicht übersehen, dass die Entwickelung der politischen Verhältnisse auf Stolberg einen Eindruck gemacht hat; wir werden im Weiteren sehen, welch eine scharfe Anklage er gegen den Zeitgeist erhob. Jedoch diesem Momente gerade bei Stolberg eine besondere Bedeutung beizulegen, dazu dürfte kaum genügender Grund vorhanden sein. Die grosse Politik und das Weltgeschichtliche hatte für ihn die Bedeutung nicht, wie für jene *„prophètes du passé."* Vielmehr könnte man sagen, dass die Poesie seiner Zeit, wie dieselbe immer mehr Eingang fand und zur Herrschaft gelangte, es war, wodurch er sich als einen Fremdling unter seiner bisherigen Umgebungen fühlte. War doch sein eigener Dichter-Stern erblichen vor dem Zwillingsgestirne, welches von Weimar aus die Welt bestrahlte; und hierdurch war nicht allein seine Person, sondern auch seine Ideale bei Seite geschoben. Zehn Jahre nach seinem Übertritte entwickelte er irgendwo den Satz: das Heilige ist nicht bloss der höchste Gegenstand der Poesie, sondern ihr eigentlicher Gegenstand[2]; was von langer Zeit her seine Ansicht war. Schon im Jahre 1788 hatte er seiner Entrüstung über Schiller's: „Die Götter Griechenlands" Luft gemacht in einem Artikel des „Deutschen Merkur"[3]. Und als Katholik sprach er seine Betrübniss darüber aus, dass „Schiller mit der Religion, wie mit einer schönen Mythologie und mit der Schwärmerei einer schönen Seele, sein Spiel treibe, ohne sie weiter kommen zu lassen, als bis in die Phantasie, so dass sowohl Verstand als Wille ungetauft bleiben können"[4]. Goethe hatte, wie gesagt, frühzeitig seinen Zorn dadurch erregt, dass er von Riesen-Naturen sprach, die

[1] So Fr. Nippold, Wege nach Rom. Heidelberg 1869 S. 66 ff.

[2] Janssen a. a. O. II, 171.

[3] Abgedruckt in C. und F. L. Stolberg, Gesammelte Werke. Hamburg, 1822. X, 424 ff.

[4] Janssen a. a. O. II, 122.

sich unter die ewigen Wahrheiten der Offenbarung nicht beugen wollten. Goethe selbst war ja seitdem immer mehr selbst in die Reihe dieser Riesen-Naturen getreten, wodurch eine tiefe Kluft sich zwischen ihm und Stolberg öffnete. „Du verstehst es, welche Geister mich von Weimar fernhalten", schrieb der Graf an seinen Bruder[1]; und in dem Münsterschen Kreise wurde alles Ernstes der Plan erwogen, einen katholischen Priester nach Weimar zu senden, um „die durch Goethe und Wieland fast heidnisch gewordene Stadt" zu gewinnen.[2]

Während aber Stolberg den Protestantismus verkannte, fand daneben bei ihm eine nicht geringere Überschätzung des Katholicismus statt, welche zum Theil in einer ziemlich mangelhaften Kenntniss desselben ihren Grund hatte. Den Katholicismus als Volksreligion hatte Stolberg nur in Italien gesehen, wo seine ganze Erscheinung ihm keineswegs unbedingt zugesagt hatte[3]. In Eutin gab es, nach Voss's Versicherung, nur etwa zehn (vermuthlich der Handwerkerklasse zugehörige) Katholiken, und von Stolberg's Verhältniss zu ihnen verlautet nichts. Es war der auserlesene Kreis von Münster und einzelne fromme Emigranten, welche ihm die Augen für die Macht und Herrlichkeit der römischen Kirche geöffnet hatten; und er schloss von den Einzelnen auf das Ganze. Obgleich unter seinen damaligen Freunden wohl solche waren, die er den Münsterschen Christen zur Seite stellen durfte, so scheint ihm diess doch nicht eingefallen zu sein. Die Familie zu Wandsbeck konnte gewiss einen Vergleich mit „der heiligen Familie" aushalten, wenn die Rede davon war, in der Praxis die Tugenden des Evangeliums darzustellen; und dazu hatte Claudius die evangelische Freiheit voraus. Aber auf diese Vergleichung verfiel Stolberg gar nicht. Dagegen stellte er den Rationalisten und Humanisten Voss als Gegenbild den frommen Frauen und Priestern gegenüber[4]; und diese Gegenüberstellung

[1] Janssen a. a. O. II, S. 205. — [2] Ebendas. S. 489.

[3] Vgl. oben S. 252 f.

[4] *„Je fus touché de voir que les catholiques repondent beaucoup mieux que les protestants par la pratique â la théorie morale des vertus que l'évangile exige."*

musste freilich zum Vortheile Roms ausfallen. Hierdurch ist Voss vielleicht indirekter Weise an dem Schritte schuld gewesen, welchen er dem alten Freunde so sehr zum Vorwurfe gemacht hat. Allein wir müssen zugleich sagen, dass Stolberg je mehr und mehr den rechten evangelischen Massstab verlor, um den sittlichen Werth eines Menschen zu beurtheilen; das Unevangelische, was die Frömmigkeit in Münster von mehr als einer Seite charakterisirte, und wofür Hamann einen so klaren Blick gehabt hatte, stiess ihn nicht. Auch jenes Martyrium, welches die Freunde aus der Zahl der Emigranten mit so grosser Wärme schilderten, blendete ihn mehr, als es sollte. Wiewohl er einräumt, das der Boden, aus dem jene „Märtyrer" entsprungen waren, ein sehr verderbter gewesen sei, vergisst er doch, wenn vom Katholicismus die Rede ist, völlig das verderbte Ganze über den einzelnen Frommen; sobald aber der Protestantismus in Frage kommt, so vermag er nicht, der verderbten, ungläubigen Masse gegenüber, den einzelnen Frommen irgend eine Bedeutung beizulegen. Er findet, dass die Protestanten Einen ungeheuren Mangel haben: „sie haben keine Kirche, kein Opfer, kein Priesterthum, nicht unsere Eucharistie"[1]. Mitunter wandelt ihn doch die Besorgniss an, Andere möchten versucht werden, die Schlussfolgerung, wie er sie von dem kleinen Münsterschen Kreise auf den Vorzug der ganzen katholichen Kirche machte, bei dem Protestantismus in Anwendung zu bringen; und daher schreibt er seinem Sohne: „Lass dich in dem Glauben an die, auf den Felsen gegründete Kirche nicht irre machen durch die vielen guten, lieben Protestanten, die du siehst"; er vergisst ganz, wie er selber sich von den frommen Katholiken, denen er begegnet war, hatte irre führen lassen. Sie waren es, die ihm die durchaus irrige Vorstellung beigebracht hatten, dass die römiche Kirche im Dogma unerschütterlich, der Protestantismus eine endlose Reihe von Variationen sei. Hätte Stolberg vorurtheilsfrei die Geschichte studirt, oder wäre es ihm vergönnt worden, noch fünfzig Jahre länger zu

[1] Janssen a. a. O. II, 470.

leben, so würde sich ihm die dogmatische „Unerschütterlichkeit" der Kirche Roms in dem rechten Lichte dargestellt haben, und er hätte vielleicht ein Verständniss für den Grundton, das Thema bekommen, welches durch alle protestantischen „Variationen" hindurchgeht.

Aber Stolberg war, wie Lavater schon in seinen Gesichtszügen gelesen hatte, „nie der tiefe Ausdenker". Seine vorherrschende Fähigkeit war die Phantasie. Diese hat ja das Bedürfniss, sich an grossen, strahlenden Bildern zu nähren; und über Alles, was sie ergreift, breitet sie den Glanz des Ideals: „Idealisirer, Verschönerer, Gestalter aller seiner Ideen. Immer halbtrunkener Dichter, der sieht, was er sehen will." Wo in diesem Grade die Phantasie das Scepter führt, da ist sie gewöhnlich mit einer gewissen Schlaffheit des Willens und einem Bedürfniss äusserlichen Anhalts, persönlicher Stütze verbunden. Frühzeitig hat dieses sich bei Stolberg fühlbar gemacht, und seine erste Gattin scheint ihm wirklich eine grosse Stütze gewesen zu sein. Die zweite konnte ihm Dasselbe nicht gewähren; sie konnte nur das Bedürfniss bei ihm nähren, bei Anderen eine Stütze zu suchen; und je mehr die Stürme von aussen oder innen tobten, desto grösser ward das Verlangen nach etwas Festem. Es ging, wie Grundtvig es geschildert hat: „Der Schwache ward verzagt in dem heissen Streit zwischen Wahrheit und Irrthum und begab sich, um Ruhe zu gewinnen, unter die Auktorität der Kirche". Niemand hat besser, als Rom, es verstanden, in den aufgewühlten Gewässern zu fischen; die römische „Unfehlbarkeit" ist unter den Gefahren und Schrecken des Meeres für Viele, Männer und Frauen, eine Versuchung, als wäre sie eine rettende Planke, geworden; und eine Versuchung dieser Art wird sie auch ferner bleiben. Wollen wir indessen der Wahrheit treu bleiben, so müssen wir eingestehen, dass Stolberg wirklich in der Kirche Roms Ruhe gefunden hat. Nichts deutet darauf, dass sein Übertritt ihn je verdrossen habe. Er lebte mehrere Jahre in Münster in vertraulichem Verkehr mit Fürstenberg und der Fürstin Gallitzin, mit den Droste-Vischerings, Overberg und Georg Kellermann, dem nachherigen Bischof

von Münster, damals Lehrer seiner Kinder.[1] Obschon sein dortiges Haus nicht so geräumig war, wie das in Eutin bewohnte, war es gross genug, um zahlreiche französische Emigranten zu beherbergen; und eine grossartige Wohlthätigkeit war Stolberg's Freude. Mit seinen protestantischen Freunden brach er, wie wir sahen, das alte Verhältniss seinerseits nicht ab, und über die Reformation und ihren Helden urtheilte er anders, als der moderne Ultramontanismus. „Die Reformation" — so schrieb er 1809 an Friedr. Perthes[2] — „ging ursprünglich hervor aus reiner Absicht; und wiewohl ich überzeugt bin, dass Luther denen, die ihm zufielen, mehr genommen hat, als Menschen geben können, so erkenne ich doch die vielen und grossen Vortheile an, welche denen, die Katholiken blieben, aus der Reibung, und dem Wettkampf u. s. w. hervorgegangen sind. Gegen Luthers Person werde ich nie einen Stein erheben; ich sehe in ihm nicht allein einen der grössten Geister, die jemals gelebt haben, sondern ehre auch die grosse Religiosität, welche ihn nie verlassen hat". Diese Äusserung darf man gewiss als einen Ausdruck der Anschauungsweise gelten lassen, welche in dem Münsterschen Kreise bis zuletzt geherrscht hat. Inzwischen währte es nicht lange, bis der Tod seine Ernte dort zu halten anfing. Im Jahre 1803 starb Fürst Gallitzin; und sein Tod ward für die Fürstin in ökonomischer Hinsicht fühlbar, da ein grosser Theil ihres Vermögens verloren ging. Im Jahre 1806 starb sie selbst an Wassersucht, nachdem sie grosse körperliche Leiden mit Gottergebenheit und Willensstärke ausgehalten hatte. Vier Jahre später wurde auch Fürstenberg abgerufen. Da fühlte sich Stolberg in Münster vereinsamt, und im Jahre 1812 verliess er die Stadt. Hiermit war der Kreis im Grunde aufgelöst; und in der nachfolgenden Zeit übte die kleine Bischofsstadt am meisten Anziehungskraft durch die Gräber, die sich daselbst und in der Nachbarschaft befanden. Fr. Perthes,

[1] Vgl. bei Janssen a. a. O. II, 87 den von ihm handelnden Brief, wo Stolberg ihn neben Overberg stellt.

[2] Fr. Perthes Leben I, 131.

welcher im Jahre 1816 nach Münster kam, erhielt schon den Eindruck, dass der Leuchter hinweggenommen sei. Er fand die Stadt „andächtig und lebenslustig". Ein Dechant, vielleicht der spätere Erzbischof von Köln, Spiegel,[1] gab ihm zu Ehren eine Gesellschaft, bei welcher bis morgens um 2 Uhr geschwärmt wurde. In der Gesellschaft befand sich ein Benediktiner, welchen Perthes siebzehn Jahre früher in seiner Mönchscelle als einen frommen, fein gebildeten Jüngling gesehen hatte. Jetzt war der Jüngling ein Weltmann geworden, welcher in der deutschen Literatur gut Bescheid wusste; und allmählich, als die Flaschen geleert waren, ward er in seinen Reden so leichtfertig, dass Perthes sich nur freuen musste, dass sein junger Sohn, welcher sich dabei befand, während des Gelages eingeschlafen war.[2]

Von Münster verzog Stolberg zunächst nach Tatenhausen bei Bielefeld, später nach Sondermühlen bei Osnabrück. Seine letzten Jahre waren den Studien, und zwar in verschiedenen Richtungen gewidmet. Zugleich war er bemüht, seine Kinder in jene Dichterwerke des Alterthums hineinzuführen, welche ihn selbst als Jüngling mit hoher Begeisterung erfüllt hatten. Und der Born der Poesie war in seinem Inneren nicht versiegt. Als durch die Freiheitskriege das Gefühl für Vaterland und Freiheit neubelebt war, flossen aus seiner Feder frische Dichtungen, welche jedenfalls davon zeugen, dass er die Freude Deutschlands, von dem Joch „des korsischen Despoten" erlöst zu sein, theilte. Aber während des letzten halben Menschenalters, das er gelebt hat, beschäftigte er sich mit einem Werke, das als ein bleibendes Denkmal seiner Frömmigkeit und seines kirchlichen Sinnes dasteht. Im Jahre 1807 erschien der erste Band seiner „Geschichte der Religion Jesu Christi", eines Werkes, das im Verlaufe der Jahre in fünfzehn Bänden zu einer Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde und in den etwas über vier Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung heranwuchs. Im Jahre 1804 hatte Clemens August Droste-Vischering ihm die erste Aufforderung zu dieser Arbeit

[1] Schmid a. a. O. S. 425. — [2] Fr. Perthes' Leben II, 91f.

gegeben[1], und hatte nachher allen Grund sich zu freuen, dass seine Aufforderung befolgt war. Zwar hat die Kritik Manches an dem Werke auszusetzen; denn, sowie später Montalembert, in seiner ausführlichen Geschichte der Mönche des Abendlandes, schöpft auch der Graf Stolberg, wenn er Personen und Begebenheiten „nach den Quellen" schildert, fleissig aus seiner reichen Phantasie. Dennoch wird Stolberg's „Geschichte" auch ferner noch jeden Leser fesseln, welcher die Geschichte des Alten und des Neuen Bundes nicht zu blosser Belehrung, sondern zugleich zur Erbauung zu studiren wünscht, vorausgesetzt, dass er sich durch die Breite und den lyrischen Ton der Darstellung nicht ermüden lässt. Indessen muss man Katholik sein, um diese Arbeit, welche in nicht geringem Grade Propaganda für die römische Kirche gemacht hat, recht geniessen zu können.[2] „Wie viele Seelen durch Stolberg's Geschichte der Religion Jesu Christi zur Erkenntniss der katholischen Wahrheit gekommen sind", schrieb Fr. Schlegel im Jahre 1816, „das wird erst an jenem Tage offenbar werden, an welchem Alles offenbar wird. Meistens habe ich, wenn ich bei Konversionen nach den Gründen fragte, Stolberg und seine Geschichte nennen hören".[3]

Allein er sollte nicht ungestört seinen erbaulichen Studien leben. Der Streit des Tages warf seinen Schatten auch über Stolberg's Weg, und er fühlte sich gedrungen, gegen manches Neue, was in der gährenden Zeit aufkam, seine Stimme zu erheben. Als Edelmann wünschte er zwischen Fürsten und Volk zu vermitteln, und gerade als Adligem erschien ihm die Zeitrichtung wie ein Angriff auf seine persönliche Stellung. Er war überzeugt, dass die dem Adel zugrunde liegende Idee so tief in der menschlichen Natur begründet sei, dass sie niemals untergehen könne. Aber zugleich meinte er, dass jedes Mitglied des Ritterstandes „darnach streben müsse, in seinen Handlungen zu zeigen, dass die Idee der Ritterschaft

[1] Katerkamp a. a. O. S. 252f. Janssen a. a. O. II, 96.

[2] de Maistre's Lobpreisung des Buches findet sich in dessen *Lettres* I, 422s. Vgl. Janssen a. a. O. II, 421.

[3] Janssen a. a. O. II, 443f.

in ihm lebendig sei, durch edle Einfalt, durch Bereitwilligkeit, Gut und Blut für's Vaterland zu opfern, durch Edelmuth und milde Denkart".[1] Er forderte nachdrücklich, dass der Edelmann es sich angelegen lasse, in seiner Bildung mit den Bürgerlichen gleichen Schritt zu halten; bleibe er hinter diesen zurück, so werde er erleben, dass der Bürgerliche im Kabinet als Minister regiere, wenn auch die Aufwartung im Vorzimmer des Fürsten dem Adligen vorbehalten bleiben sollte.[2] Voss lässt ihn im Jahre 1792 sagen: „der Adel sei ein edlerer Menschenstamm mit einem eigenthümlichen Ehrgefühl, über die niedere Denkweise Nichtadeliger erhaben und hierdurch zu einer bevorzugten Stellung berechtigt"[3]. So starke Äusserungen finden sich in keinem seiner veröffentlichten Briefe, und Voss mag auch hier, wie an manchen anderen Stellen, die Gedanken des Freundes in seinem Eifer auf die Spitze getrieben haben. Dagegen sagt Stolberg allerdings gerade heraus: „der Staat könne ohne den Adel nicht bestehen; er würde ohne denselben entweder dem Despotismus preisgegeben sein, oder der Anarchie"; und er meint, die Bedeutung des Adels für die Monarchie sei so einleuchtend, dass sie gar nicht länger verkannt werden könne[4]. Mit der Geringschätzung des Adels ziehe die Ehrfurcht vor dem Gelde und seiner Herrschaft ein; und wenn die alten Ordnungen zugrunde gerichtet seien, so werde die Sophisterei „der Aprioristen" ihr Haupt erheben; die Zeitungsschreiber werden Demagogen werden, und der bisher Artikel für ein Modejournal schrieb, werde als Lykurg in der Politik und als Orakel in der Religion auftreten. Stolberg war gegen Ludwig XVIII. seiner Schwachheit wegen sehr erbittert, und es stand ihm überhaupt fest, dass jeder dem Zeitgeist huldigende Fürst seinen Thron, oder doch den seiner Nachfolger untergrabe. „Den Fürsten", sagt er, „wird mit falscher Popularität geschmeichelt, und sie wissen nicht, wie wankelmüthig die Volksgunst ist; und dem

[1] Janssen a. a. O. II, S. 357. — [2] Ebendas. S. 358.
[3] Voss, Wie ward Stolberg u. s. w. S. 19.
[4] Janssen a. a. O. II, 360.

Volke bildet man ein, es sei mündig, und ein Stand, welcher zwischen ihm und dem Fürsten stehe, thue gar nicht noth". Er erschrak, „den halbvollendeten Thurmbau der Konstitutionsmacher" zu sehen, welcher noch eine solche Sprache und Gedankenverwirrung in Europa hervorrufen werde, dass eine oder mehrere Nimrodgestalten daher müssen, um mit eisernem Scepter wieder die Ruhe zuwege zu bringen[1]. Man kann deutlich sehen, in welchem Grade de Maistre's politischer Gedankengang auf ihn eingewirkt hatte, wenn er im Jahre 1817 sich über „die schreckliche Nothwendigkeit" äusserte, in welcher Deutschland sich befinde, da es nun durchaus gelte, „Verfassungen zu schmieden". Er sah, wie die Anmassungen und Schwärmereien des dritten Standes auch in Deutschland um sich griffen; und er sagte: „wenn Gott nicht ausserordentliche Männer erweckt, welche Er legitimirt, sowie nur Er legitimiren kann, so wird man aus systematischen Verfassungen in weitere systematische Verfassungen fallen, welche sich in absolute Anarchie auflösen. Die Menschheit gleicht jetzt einem Alphabeth, welchem nur Selbstlauter und grosse Buchstaben und zugleich die Sonderungszeichen fehlen." Diesen, aus den Briefen entnommenen, Äusserungen, welche zeigen, wie er in späteren Jahren sich die Gedanken der Restaurationszeit aneignete, steht ein Zeitungsartikel zur Seite „über den Zeitgeist", von welchem man sagen darf, er sei an die rechte Stelle gekommen, da er in Adam Müller's „Deutsche Staatsanzeigen" aufgenommen war.[2] „Je mehr und je geschwinder eine neue Anschauung bei einem Volke die Oberhand gewinnt", sagte Stolberg, „desto mehr haben wir Grund, zu glauben, dass ein Blendwerk dabei ist, oder wenigstens doch ein grosser Zusatz von Irrthum zu der Wahrheit. Denn je zahlreichere Stimmen sich für die neue Anschauung erheben, desto weniger wird daran gedacht, wie weit sie gegründet sei, oder nicht. Was für wahrscheinlich gehalten wird, gilt bald für wahr; nothwendige Ausnahmen und ein-

[1] Janssen a. a. O. II, S. 372f.

[2] Abgedruckt in: Gesammelte Werke X, 321.

schränkende Bestimmungen werden übersehen. — Eine neue Meinung, welche sich plötzlich verbreitet, ist, sofern sie nicht das Gepräge einer göttlichen Bestätigung an der Stirne trägt, entweder von Anfang an ein Irrthum, oder muss es durch Übertreibung bald werden." Er weist nach, wie die öffentliche Meinung von den Volksführern fabricirt werde, indem sie dreist behaupten: „das wissen alle vernünftigen Menschen", oder Ähnliches, und wie man der unvernünftigen Menge mit der Verheissung neuer Vortheile und grossen Worten schmeichle. Solchen Bestrebungen gegenüber müssen die wahren Freunde des Volkes, wie Capitolinus bei Livius, „lieber das Wahre sagen, als das Angenehme". Und die Wahrheit, welche er sagen will, ist diese, dass es die Religion ist, welche der Familie, und hierdurch auch dem Staate, Festigkeit und Würde verleiht. Je mehr wahres Christenthum sich unter den Mitgliedern eines Staates findet, desto glücklicher sind sie; der Zeitgeist aber steht in entschiedener Opposition gegen den Geist des Evangeliums. Er ermahnt, diesem anmassenden Zeitgeiste nicht nachzugeben, welcher vergesse, dass zur Harmonie nicht bloss eine Zusammenhäufung gleichartiger Theile erfordert werde, sondern auch ein richtiges Verhältniss unter diesen Theilen; welcher Alles gezählt, nicht gewogen haben wolle. Und er schliesst mit einer Warnung vor denen, welche die altehrwürdige deutsche Eiche, deren tiefe Wurzeln in der Vorzeit des Vaterlandes liegen, ausrotten wollen, wie das Unkraut, das nach einem Nachtregen hervorkommt.

Es gab viele Protestanten, die mit Stolberg in diesem Urtheil über den Zeitgeist übereinstimmten; aber es fehlte in Deutschland auch nicht an solchen Kreisen, die absolut mit ihm uneinig waren. Besonders in Heidelberg, überhaupt in Baden, hatte der Liberalismus seine Vorposten, und unter diesen sind hier zwei hervorzuheben: Voss, Stolberg's alter Freund, und der bekannte Rationalist, Paulus.[1] Voss, der Verehrer der alten Klassiker und selbst Dichter, fühlte sich von der romantischen Dichterschule abgestossen, welche sich

[1] Vgl. Herbst, Voss II, 2 S. 106f. und 175f.

in das Mittelalter, anstatt in das Alterthum vertiefte, und welche, wenn sie die Harfe schlug, dem Hexameter das Sonett vorzog. Für das nationale Erwachen Deutschlands hatte Voss keine Sympathie gehabt, empfand dagegen, er der Sohn eines Leibeigenen, die unbedingteste Begeisterung für Freiheit, so dass er sich den liberalen Politikern Badens völlig anschliessen konnte. Er sah, wie so manche jener Romantiker theils selbst Katholiken wurden, theils Anderen als Führer zur römischen Kirche dienten; und die romantische Poesie erschien ihm als einer der vielen, und zwar als einer der geradesten Wege nach Rom. Die romantische Schule Schwabens ging mit Voss eben nicht glimpflich um, und Voss war nicht der Mann, welcher die Antwort schuldig blieb. Als Fr. Schlegel in der Herbstzeit ihm unangemeldet einen Besuch machte, so entwarf er folgende Inschrift, die er fortan über sein Haus setzen möchte:[1]

Redlicher Katholik, tritt herein;
Du, der die Vernunft abschwur, Neumystischer
Papist, bleib draussen.

Er sann darüber nach, wie er einen Schlag ausführen solle, der zugleich die romantische Poesie, die romantische Politik und den schleichenden Katholicismus träfe, und sein vormaliger Freund Stolberg wurde als das Ziel, gegen welches der Schlag gerichtet werden sollte, ausersehen. Stolberg's Abhandlung „über den Zeitgeist" hatte deutlich gezeigt, dass der Graf zu den Freunden der Restauration gehörte, und Voss meinte nachweisen zu können, dass Stolberg im Grunde die Macht war, welche Annäherungen und Übertritte zu Rom in Menge hervorrief. War seine Religionsgeschichte, welche Voss in seiner Tonart, „dies vornehm demüthige, papistischen Trug nachlallende Fabelbuch" nannte, nicht für Viele eine mächtige Einladung zur Kirche Roms gewesen? Hatte sein Übertritt im Anfange des Jahrhunderts nicht das Signal gegeben zu den nachfolgenden Übertritten? Für Voss ward je

[1] Voss, Wie ward Stolberg u. s. w. S. 94, und Herbst, Voss II, 2 S. 121.

mehr und mehr Stolberg sowohl Ursache als Inbegriff alles Dessen, was er in seiner Zeit hasste; und als vornehme Gönner, wie die Fürstin Karoline von Lippe, ihm den Anstoss dazu gaben, so schrieb er 1819 seine Schrift: „Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?" Rücksichtslos entwickelt er hier sein von Bitterkeit durchdrungenes Urtheil über die Umstände, die zum Bruche der Freundschaft zwischen den beiden Göttinger Bundesbrüdern geführt haben sollen. Sass Voss in Heidelberg beim Bierkruge unter seinen Freunden, so pflegte er die Gegner als „falsche Hunde", als „Racker" zu bezeichnen; und schrieb er, so waren seine Ausdrücke gerade nicht höflichere. Seine Fehdeschrift gegen Stolberg war ebenso plump, wie feindselig; alle edleren Seelen wurden dadurch geärgert, dass ein Freund den anderen so behandeln konnte. Goethe fühlte dabei ein Grauen, als habe er einen Gesang aus Dante's Hölle gelesen; und Stolberg selbst nannte die Schrift ein Erzeugniss der wirklichen Hölle, lauter Bosheit, Bitterkeit und schamlose Lügen. Die Lästerschrift von Voss hat zwar nicht Stolberg's Tage verkürzt, aber unstreitig seine letzte Lebenszeit verdunkelt. Er starb am 5. Dezember 1819, bevor er noch seine Antwortschrift: „Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofrath Voss" fertig gestellt hatte; sein treuer Bruder Christian legte an dieselbe die letzte Hand und gab sie heraus.

Es liegen deutliche Zeugnisse vor, dass Stollberg ohne Groll und Bitterkeit gegen seinen pflichtvergessenen Freund gestorben ist, dass er vielmehr selbst für ihn gebetet und auch Andere aufgefordert hat es zu thun[1]. Während Voss die scharfe Waffe schliff, welche den Freund, und in diesem zugleich alle Gegner des Liberalismus und des Rationalismus, empfindlich verwunden sollte, schrieb Stolberg seine Schrift: „Ein Büchlein von der Liebe". Darf man auch sagen, dass Stolberg bei seinem Übertritte zum Katholicismus dem Apostel Paulus in dem Kernpunkte seiner Lehre ferne blieb, so bezeugt doch diese Schrift, in welchem Grade er bei dem Apostel Johannes in die Schule gegangen ist. Durch das

[1] Janssen a. a. O. II, 503.

ganze Buch tönt jenes Testament hindurch, das „der Apostel der Liebe“ hinterlassen hat. Und die Liebe bildet auch den Grundton in dem „Schwanengesange“ Stolberg's, welcher mit dem Gebete schliesst:

O gieb, der du littest für uns,
O gieb uns die seligen Leiden der Liebe!
Entflamme du unsre kalte Brust
Mit deiner Liebe heiligem Schmerz!
Lass der Reue Schmerz in der Liebe Schmerz
Einschmelzen, bis du die sehnende Brust
Heimführest ins Reich
Der Wonne, zur Wonne der Liebe sie führst!

Aber den evangelischen Klängen des Schwanengesanges zur Seite ging ein Ave Maria:

Heilige Mutter Gottes, bete
Du mit uns, für uns zum Sohn,
Dass er mächtig uns vertrete
Vor des ew'gen Vater's Thron;
Dass er Gnad' um Gnade spende,
Dass er seinen heil'gen Geist
Uns in unsre Herzen sende,
Der aus Lieb' in Liebe fleusst.

Dieses ist eine Madonnen-Weise; aber der Ton ist gedämpft, und der Sohn ist nicht über der Mutter vergessen. Auch soll es nicht verschwiegen werden, ehe wir den Münsterschen Kreis verlassen, dass Stolberg bis zuletzt es für „eine falsche Behauptung“ erklärte, dass die Katholiken den Papst als unfehlbar betrachten müssten.[1]

[1] Vgl. Friedrich, Geschichte des vatikan. Concils S. 188, Anmk., wo die betr. Stellen angeführt sind.

IV.

Im Jahre 1803 wechselte Friedrich Perthes über Stolberg's Übertritt Briefe mit einem katholischen Professor zu Landshut. Perthes hatte die Frage erhoben, ob Stolberg als Katholik wirklich alle Lehrsätze der katholischen Kirche adoptiren und zum Inhalt seines Glaubens machen werde. Der Professor antwortet auf diese Frage ausführlich, schliesst aber alsdann mit den Worten; „Leider sind die innigen Menschen beinahe so selten, wie die weissen Raben".[1] Der Mann, welcher diesen Herzensseufzer ausstiess, war Johann Michael Sailer, welchen Jacobi „den Philosophen Gottes" nannte.[2] Er hatte mehr, als die meisten Anderen, um jene Zeit Grund, darüber zu klagen, dass es nur wenige „innige" Menschen gebe.

Sailer[3] wurde im Jahre 1751 in dem Städtchen Aresing im Stifte Augsburg geboren. Sein Vater war ein armer, aber frommer Schuhmacher, dessen Wahrspruch war:

> Mit Gott fang an, mit Gott hör' auf,
> Das ist der beste Lebenslauf.

Demgemäss lebte der Schuhmacher mit seiner Ehefrau, und seine Gottesfurcht war eine aufrichtige und tiefe. Schon als Kind fühlte sich Sailer wie in der Kirche, wenn das Tischgebet zu Hause gehalten wurde. Auch seine Mutter war eine fromme Frau; und vermuthlich schwebt ihr Bild ihm vor Augen, wenn er später die Thätigkeit einer Mutter schildert, wenn er z. B. sagt: „die Mutter ist für ihr Kind der *Rector magnificus,* und — weil der Vater seine Geschäfte fast immer

---

[1] Friedr. Perthes' Leben I, 132 f.

[2] J. K. Passavant, Ein christliches Charakterbild. Frankf. 1867. S. 54.

[3] Vgl. die von Bodemann (Gotha 1856), Aichinger (Freiburg 1865) und Messmer (Manheim 1876) herausgegebenen Biographien, in welchen Sailer aus den verschiedenen Gesichtspunkten des Protestantismus, des Katholicismus und des Alt-Katholicismus geschildert wird.

ausserhalb des Hauses hat — fast immer auch die ganze Universität; bald ist sie ihrem kleinen Lehrlinge der Sokrates, indem sie ihn lehrt Begriffe finden, bald Johannes, indem sie ihn zu Christo weiset, bald Maria, indem sie ihm von dem Vater im Himmel erzählt, bald Hanna, indem sie ihren jungen Samuel beten und Gottes Ruf verstehen lehrt". Sailer's Mutter hatte eine eigene Gabe, die heilige Geschichte den Kindern lebendig und anschaulich zu erzählen; und sowohl ihre eignen Kleinen als die der Nachbarschaft sammelten sich gerne um sie, wenn sie erzählte. Als der Schullehrer sowie der Kapellan des Ortes die guten Anlagen des Knaben bemerkt hatten, schlugen sie dem Vater vor, ihn studiren zu lassen; aber wie sollte er in seiner Armuth die Mittel gewinnen, den Sohn zu „einem so langwierigen und kostbaren Handwerk" anzuhalten? Der Zimmermann des Dorfes erinnerte sie indessen: er selbst, der gar nicht bemittelter sei als sie, habe einen Sohn, welcher in München studire; wem Gott das Leben gebe, dem geben gute Leute schon den Lebensunterhalt. Um Ostern 1761 begleitete denn dieser Zimmermann den alten Sailer und seinen zehnjährigen Sohn nach München. Unterwegs machten sie Halt bei dem Laden eines Schnepfenhändlers und kauften ein paar Schnepfen. „Die sollen das Glück deines Sohnes machen", sagte der Zimmermann zu dem Schuhmacher, und mit ihnen in der Hand gingen sie zu einem angesehenen Lehrer in München. Für gute Worte, die Schnepfen und das Versprechen von etwas Flachs, gewannen sie die Zusage des Mannes, er wolle sich des Knaben väterlich annehmen und ihm bei dem Sohn eines Reichen den Dienst eines Famulus verschaffen; und er hielt Wort. Wenn in späterer Zeit Sailer ein Gericht Schnepfen speiste, so pflegte er zu sagen: „Jetzt wird die Mahlzeit für mich liturgisch"; und dann erzählte er die Erfahrung seiner Kindheit. An seinem Denkmal, welches K. Ludwig von dem Bildhauer Konrad Eberhard meisseln und in dem Dome zu Regensburg hat aufstellen lassen, sind die Schnepfen nicht vergessen. Sailer ist hier in bischöflichem Ornate dargestellt, und zwar schreibend, den Blick aber gen Himmel gerichtet, und auf jeder Seite seiner Figur sieht man eine Schnepfe.

Sailer's Kindheit fiel in jene Zeit, als Klopstock's Messiade und Lessing's Minna von Barnhelm mächtig dazu beigetragen hatten, den nationalen Sinn bei den Deutschen zu wecken; und er war so glücklich, Lehrer zu haben, durch welche er an dem nationalen Erwachen voll Antheil nehmen konnte. Aber schon frühe wurde er auch durch innere Kämpfe abgehärtet. Schon als zwölfjähriger Knabe stand er ernstliche Gewissenszweifel aus. Bei jeder Beichte, jeder Kommunion, jedem Gebete, jeder Predigt, wurde er von Furcht und Angst überfallen, durch das Eine wie das Andere immer tiefer in Unruhe versetzt. Er fühlte sich wie gewisse Kranke, welche jede Krankheit, die sie nennen hören, bei sich selbst zu finden vermeinen. Alles, was wohlmeinende Frömmigkeit ihm zu thun rathen mochte, nahm er hin als Eingebungen des heiligen Geistes, wodurch er in eine schreckliche Knechtschaft gerieth. Im Kleinen kämpfte er denselben Kampf, den Luther im Kloster durchgekämpft hatte; aber Sailer fand weder einen Staupitz, noch einen alten Klosterbruder, welche ihn, wie Luther, auf die Vergebung der Sünden in der heiligen Taufe hingewiesen hätten. „Der erleuchtete Freund", welchen er fand, konnte zwar „mit seinem ruhigen Angesichte" den Sturm in seinem Inneren stillen, nicht aber ihm einen Anstoss zu einer Bewegung geben in der Richtung auf evangelische Freiheit. Sailer's Kämpfe endeten, wie so häufig bei jüngeren Klosterbrüdern, mit stummer Unterwerfung im Gehorsam gegen seine Oberen, wodurch sowohl Rekruten als auch Invaliden des Weltkampfes einen wenigstens vorläufigen Frieden für ihre Seele gewinnen können. Nachdem Sailer solchen Gehorsam gelernt hatte, schwieg sein Gewissen, und ein paar Jahre hindurch fühlte er sich „wie das Kind im Schoosse der Mutter"; aber nach den Gewissenszweifeln stellten sich Zweifel anderer Art ein. Er sagte zu sich selbst: „du glaubst an Christum, weil seine Apostel ihn als Gottes Sohn und den Erlöser der Welt verkündigt haben; aber — gesetzt, die Apostel wären getäuscht worden und hätten Andere getäuscht!" Auch jetzt wieder war Sailer in einen inneren Konflikt gestellt, welcher den Übergang für ihn bilden konnte aus papistischer

„Sicherheit“ zu evangelischer „Gewissheit“; aber auch dieses Mal war es wieder die Hand der Auktorität, die ihm aushalf. Ein amerikanischer Missionar erzählte ihm von seinen Missionsreisen, und Sailer schenkte seinen offenen, das Gepräge der Glaubwürdigkeit an der Stirne tragenden Berichten vollen Glauben. Da sagte der Missionar zu ihm: „Mir glaubst du? und den Botschaftern des Herrn glaubst du nicht?“ Diese Worte trafen Sailer's Seele wie ein Blitzstrahl. Sein Vertrauen zu den äusseren Zeugnissen des Glaubens war gestärkt; aber er hatte noch nicht den Weg von den äusseren Zeugnissen zu dem Einen inneren, von der Sicherheit zur Gewissheit gefunden.

Im Jahre 1770 trat Sailer als Novize in das Jesuiten-Kollegium zu Landsberg, und er fühlte sich durch das dortige Leben befriedigt. In Landsberg fand er seinen Freund Feneberg, mit welchem zusammen er, nach Ablauf der zwei Jahre des Novitiats, nach Ingolstadt übersiedelte. Aber schon 1773 wurde der mächtige Orden durch ein Breve Clemens' XIV. aufgelöst. Sailer sagte später, dass „bei der Gründung dieses Ordens viel Göttliches, bei seiner Entwickelung viel Menschliches, bei seiner Aufhebung aber viel Teuflisches mitgewirkt habe“. In diesem Ausspruche erkennen wir die Denkweise seines Lehrers, Benedikt Stattler, wieder.[1] Nachdem Sailer aus dem Jesuiten-Kollegium zu Ingolstadt ausgetreten war, setzte er seine Studien an der dortigen Universität fort, und schloss sich besonders an Stattler an, welcher ebenfalls Jesuit gewesen war. „Stattler's philosophische und theologische Lehrbücher“, sagte Sailer später[2], „hatten damals in Bayern und Schwaben und in dem ganzen katholischen Deutschland die schlummernden Geister zum Nachdenken geweckt, namentlich den Studien neuen Schwung und eine neue Gestalt mitgetheilt.“ Stattler war in philosophischer Hinsicht Eklektiker, jedoch in

---

[1] Jugenderinnerungen von Dr. Ringseis in: Histor. polit. Blätter 1875. S. 736 f.

[2] J. Winkelhofer, Der Mensch und der Prediger. 2. Aufl. München 1809. S. 15.

nicht geringem Grade von Christ. Wolf abhängig, einem Repräsentanten der sogenannten Reflexions-Philosophie. Als Kant sein System entwickelt hatte, trat Stattler in seinem „Anti-Kant" als sein Gegner auf; und es heisst, Kant habe ihn zu seinen besten Kritikern gezählt. Die eigentliche Aufgabe Stattler's bestand darin, mehr Leben in die philosophischen und theologischen Studien zu bringen, welche in den Jesuitenschulen sehr unter dem Drucke der alten scholastischen Methode litten; indessen gelang ihm dieser Versuch nicht, ohne dass er in einen Konflikt mit Rom gerieth. Namentlich waren es zwei Punkte seines theologischen Systems, welche der offiziellen katholischen Theologie zum Anstoss gereichten und mehrere seiner Schriften auf den Index brachten. Berührt von den Ideen des Febronius, setzte er auseinander, dass die Päpste nur ausnahmsweise das Recht hätten, in die Wirksamkeit der unmittelbar von Gott eingesetzten Bischöfe einzugreifen; auch in seinem Verhältniss zu den Protestanten zeigte er sich so irenisch, dass man in Rom die Ansicht von ihm bekam, er möge halbwegs das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche aufgegeben haben. Der letztgenannte Punkt ist in diesem Zusammenhange von besonderer Bedeutung, sofern die irenische Haltung Stattler's ihren schönsten Ausdruck eben in Sailer's Praxis gefunden hat. Stattler entwickelte seine Auffassung des Wesens der Toleranz in einer Schrift, die gegen Mendelssohn's „Jerusalem" gerichtet war[1], und machte hier auf der einen Seite diesen Gesichtspunkt geltend: die Religion sei eine gesellschaftliche Angelegenheit, welche dem Staate nicht gleichgültig sein könne, da diesem nicht bloss eine polizeiliche Vollmacht gehöre, sondern besonders auch eine gesetzgebende, für die Gesetzgebung aber die Religion eine unerlässliche Voraussetzung sei. Aber auf der anderen Seite machte er den Satz geltend, dass die Protestanten nicht als Ketzer anzusehen oder gar zu verdammen seien,

[1] Dem Verfasser ist diese Streitschrift nur aus dem Referate bekannt, welches in K. Werner's Geschichte der kathol. Theologie, S. 228 ff., gegeben wird.

da sie kraft ihrer Taufe zur katholischen Kirche gehörten und ein Anrecht auf alle geistigen Güter dieser Kirche hätten. Von der Toleranz gegen die Protestanten versprach er sich grosse Dinge; er hoffte, die Gläubigen unter ihnen für Rom gewinnen zu können, und schrieb eine eigene Schrift, enthaltend „einen Plan zur Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche", indem er eine solche Möglichkeit nachzuweisen suchte. Die beste Methode, wie hierfür der Weg gebahnt werden könne, würde seiner Ansicht nach diese sein, den Hauptnachdruck zu legen auf die Bekämpfung des gemeinsamen Feindes des Protestantismus und des Katholicismus, nämlich der Freidenkerei, so dass man nicht den gläubigen Protestantismus bekämpfe, sondern den freidenkerischen. Stattler hegte die Hoffnung, man werde in der katholischen Kirche Kampfgenossen gewinnen können unter dem Gesichtspunkte einer solchen irenischen Betrachtungsweise. Auch meinte er, in dem Jesuitismus keine gegen dieselbe feindlich gesinnte Macht zu erkennen. Daher konnte er denn auch in die Klagen über die Aufhebung des Ordens mit einstimmen, und er begriff nicht, wie die grosse Lücke, die hierdurch in dem Erziehungs- und Unterrichtswesen entstanden war, wieder ausgefüllt werden solle.[1]

Ein solcher Mann war der Lehrer, der mehr als die übrigen während der Studienjahre Sailer's, 1773—77, auf ihn einwirkte. Schon im Jahre 1775 hatte dieser die priesterliche Weihe erhalten, und im Jahre 1777 wurde er bei der Universität von Ingolstadt als Repetent in der Philosophie und Theologie, später (1780) als Professor der dogmatischen Theologie angestellt. In diesen Jahren ging er besonders viel mit Sebastian Winkelhofer um, welcher sich gleichfalls von Stattler's Philosophie angezogen fühlte[2]. Sie wohnten zusammen in dem albertinischen Kollegium zu Ingolstadt, und an jedem Abende vereinigten sie sich mit ein paar gleichgestimmten Freunden, um gemeinsam die Schrift, besonders die Psalmen, zu studiren. Der Eine las den Grundtext, ein Anderer die Septuaginta, ein

[1] Ringseis a. a. O. S. 737. — [2] Vgl. Winkelhofer a. a. O. S. 14f.

Dritter die Vulgata, und ein Vierter Luthers Übersetzung; und nachdem sie den Ausdruck des Psalmisten verstanden hatten, suchten sie „mit ihm zu fühlen". Sailer, welcher sich im Genusse der Freundschaft glücklich fühlte, wie Wenige, schildert uns, wie Winkelhofers Milde, Munterkeit, Wissenschaftlichkeit und Demuth auf ihn den günstigsten Einfluss geübt habe. Aber schon 1781 bekamen Sailer und andere Professoren ihren Abschied, mit sehr geringer Pension. Der neue Kurfürst von Bayern, Karl Theodor, entzog seiner Hochschule, dem früheren Eigenthum der Jesuiten, die Mittel, die sein Vorgänger ihr zugewiesen hatte, um mit denselben einen Zweig des Malteser Ordens zu errichten; das Priorat über denselben sollte zur Versorgung eines der unechten Söhne des Kurfürsten dienen. Der Unterricht an der Universität und den Schulen sollte hinfort von den Klöstern, und zwar ohne Vergütung, übernommen werden[1].

Diese plötzliche Verabschiedung schaffte Sailer eine dreijährige Ruhezeit, welche nicht ungenützt hinging. Schon früher war er als Schriftsteller aufgetreten, zuerst mit einem Auszuge aus Stattlers *„Demonstratio evangelica,"* später mit Originalarbeiten. Jetzt gewann er zu literarischen Arbeiten mehr Zeit. Sailer betrachtete es als seine besondere Aufgabe, dem Rationalismus apologetisch entgegenzuarbeiten[2]. Als Apologet stand er auf Stattlers Standpunkte; und mehr als einmal erhielt er Gelegenheit, für seinen Lehrer eine Lanze zu brechen. Namentlich liess er eine beissende Schrift gegen solche Leute ausgehen, welche nichts lesen ausser dem Brevier, der Postille und der Erlanger Zeitung, und auch diese letztgenannte nur stossweise am Schlusse des Jahres; welche keine anderen Genüsse kennen, als Jagd, Spiel und Trunk; welche sich aber dennoch zu Richtern über Stattlers Philosophie aufgeworfen hatten. Längst hatte Sailer zu fühlen bekommen, welche

---

[1] Diese Massregel hatte die Bedeutung und Wirkung, dass die geistliche Macht wieder den früheren überwiegenden Einfluss auf die Schulen bekam. S. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern. München 1874. S. 14.

[2] Vgl. den Brief bei Aichinger S. 41 f.

grosse Macht die Unwissenheit im Bunde mit dem Fanatismus in der katholischen Kirche ausüben könne: er sollte aber noch schmerzlichere Erfahrungen davon machen. Als Winkelhofer gleichfalls seine Wohnung in dem albertinischen Kollegium räumen musste, mietheten die beiden Freunde gemeinsam ein aus zwei Zimmern bestehendes Logis. Sailer erzählt, wie sie Alles gemeinschaftlich hatten, auch den Geldbeutel, dessen Inhalt in der Regel Winkelhofers Eigenthum war, und wie der Eine nichts lesen konnte, was ihm zusagte, ohne alsbald auch dem Andern es mitzutheilen, mochte es auch mitten in der Nacht sein.[1] Während dieser unfreiwilligen Musse verfasste Sailer eine Schrift, welche ihm Freunde verschaffte in Palästen und Hütten, sowohl unter Protestanten als Katholiken: sein Gebetbuch für katholische Christen. Als der jüngste theologische Professor zu Ingolstadt, hatte er den Auftrag bekommen, alle in Bayern im Umlauf befindlichen Gebetbücher einer Prüfung zu unterziehen. Es war nämlich angeordnet, dass in Zukunft die theologische Fakultät zu Ingolstadt jedes Gebetbuch gutheissen solle, ehe man es in Gebrauch nehmen dürfe. Bei dieser Gelegenheit überzeugte sich Sailer, wieviel Mechanismus, wieviel Aberglaube durch die meisten dieser Bücher hindurchgehe, und er fasste sofort den Entschluss, etwas Besseres zuwege zu bringen; und im Jahre 1783 wurde dieser Entschluss ausgeführt. Die erste Auflage liess er auf eigene Kosten drucken, damit er das Buch ebenso billig als sauber herzustellen vermöge[2]. Winkelhofer und Stattler borgten ihm 1400 Gulden, um die Kosten des Druckes zu bestreiten; aber schon in Kurzem vermochte er die Anleihe zurückzuerstatten, da das Buch einen reissenden Absatz fand. Der durch das Ganze hindurchgehende biblische Ton und die Art und Weise, wie das Grundchristliche in den Vordergrund gestellt wird, verschaffte dem Buche Eingang auch bei Protestanten. Dieser Umstand war es, wodurch der Zorn der Rationalisten geweckt wurde. Überall witterte man

[1] Winkelhofer a. a. O. S. 20. — [2] Ebendas. a. a. O. S. 97.

damals Jesuiten; und der Berliner Buchhändler Nikolai meinte die Entdeckung gemacht zu haben, dass „Pater" Sailer ein vermummter Jesuit sei, welcher nur zu dem Zwecke ein von allen anderen abweichendes Gebetbuch verfasst habe, um Proselyten unter den Protestanten zu machen. Nicolai's Einfluss war damals so bedeutend, dass Sailer einige Jahre später es nöthig fand, sich gegen seine Anklage zu wehren; und er schrieb nun sein Büchlein: „Das einzige Märchen in seiner Art." Zu gleicher Zeit musste Lavater öffentlich bezeugen, dass er nur ein einziges Exemplar von Sailers Gebetbuch fortgegeben habe, und zwar an einen Katholiken. Er that diess in der Überzeugung, dass das nächste Jahrhundert darüber lachen werde, dass eine solche Versicherung nothwendig gewesen sei. Bei Sailers eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten, welche überdies ohne sonderlichen Werth sind,[1] wollen wir nicht verweilen. Als Theologe war er Supranaturalist, welchen Standpunkt er mit dem, von Stattler ihm gelieferten Wissen behauptete, jedoch ohne eigentliche Originalität. Seine Gnadengabe lag auf dem Gebiete des praktischen Lebens; und seine praktisch-theologischen Schriften sind es, welche noch immer ihm Leser verschaffen. In ihnen sprudelt die reiche Quelle seines Herzens.

Im Jahre 1784 erhielt er wieder ein Amt, dieses Mal als Professor der Pastoraltheologie und Ethik an der Universität zu Dillingen. Gleichzeitig wurde sein Freund Feneberg als Lehrer an das dortige Gymnasium berufen; und in der Fakultät hatte er an seiner Seite Männer wie Weber und Zimmer, mit welchen er vortrefflich zusammenarbeiten konnte. So öffnete sich ihm denn in der kleinen Universitätsstadt ein glücklicher Wirkungskreis, während er zugleich Freunde und Schüler gewann über die Grenzen Bayerns hinaus, besonders unter den Schweizern. Aber es sammelten sich auch Feinde, und zwar aus zwei verschiedenen Lagern. Die Ex-Jesuiten

[1] „Dabei hat es ihm allerdings an theologischer Tiefe und Schärfe, in mancher Beziehung auch an positivem Wissen gemangelt, so dass seine wissenschaftlichen Leistungen kaum mehr ein Interesse haben," sagt auch Heinrich, Clemens Brentano. Köln 1878, S. 44.

waren mit seiner milden, irenischen Richtung unzufrieden, und sie verdächtigten Dillingen als einen gefährlichen, von einem schlimmen Geiste beherrschten Ort, wo junge Leute leicht um ihre Religion kommen könnten. Als z. B. Martin Boos nach Dillingen gehen wollte, thaten die vormaligen Jesuiten zu Augsburg alles Mögliche, um ihn von diesem Schritte zurückzuhalten[1]. Auf der anderen Seite verdross es die aufklärerischen Illuminaten[2], eine christliche Erweckung von Sailer in immer weitere Kreise ausgehen zu sehen; und sie waren damals in Bayern mächtig. In Dillingen gab Sailer seine vortreffliche Pastoral-Theologie heraus, welche aber nach beiden Seiten hin Anstoss erregte. Wenn er Vertrautheit mit dem Geiste und Inhalte der Schrift, ein praktisches Bibelstudium, als den Kern aller Vorbereitung für das geistliche Amt bezeichnete[3], so galt Solches den Ultramontanen als zu wenig katholisch, den Illuminaten aber als zu christlich. Auch hier stellt nämlich Sailer, ohne das Katholische zu verleugnen, doch das wesentlich Christliche oben an; und bei seinen Anweisungen, sei es für den Prediger, sei es für den Seelsorger, ist von jenem Formalismus, jener Abrichtungstendenz, welche uns in so vielen katholischen Pastoral-Theologien begegnet, durchaus nichts zu spüren. Sailer übte selbst Seelsorge, sowohl bei Hohen als bei Niederen; auch war er ein beliebter Prediger. Im Gegensatze gegen so viele Prediger jener Zeit machte er den Grundsatz geltend, dass die christliche Kanzel einzig der Lehre von dem ewigen Leben geweiht sein müsse; und damals oft gepredigte Gegenstände, wie die Vaccination, Blitzableiter und Kleekultur, verwies er in die Schule und den Alltagsverkehr, sowie er durch sein eigenes Beispiel den Unterschied klarlegte, welcher zwischen „Aufsätzemachen" und „Predigen" stattfinde. Aber immer schwieriger ward es ihm, wie seinen Freunden, sich den mächtigen Feinden gegenüber zu behaupten. „Die Luft verfinsterte sich und

[1] Gossner, Martin Boos. Leipzig 1826, S. 3.

[2] Des Verf. Das Papstthum im XIX. Jahrh. I, 21 f.

[3] Vgl. das Vorwort zu dem ersten Bande der Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. München 1788 f. I, p. I—III.

gute Männer wurden genöthigt, sich zu rechtfertigen, weil sie so viel Gutes gethan hatten," sagt Sailer selbst.[1] Man hatte sich darüber geärgert, dass Protestanten, wie Claudius und Pestalozzi, bei ihm gastfreie Aufnahme gefunden, und dass diese sogar in seinem Herzen einen Platz gewonnen hatten. Der erste Angriff wurde gegen Feneberg gerichtet; als aber dieser „sein Schiff aufs Trockene gebracht hatte", indem er im Jahre 1793 als Priester nach Seeg ging, so erkor man Sailer zum Ziel der Angriffe; und wirklich erhielt er das Jahr darnach seinen Abschied. Kurz vor Fenebergs Abgang hatte man eine sehr kränkende Untersuchung über die theologische Fakultät angestellt, namentlich über Sailers gesammte Thätigkeit, eine Untersuchung, welche indess zum Ruhme Sailers ausgefallen war. Die Ex-Jesuiten streckten aber darum keineswegs die Waffen. Sie wussten einige reiche Kaufleute Augsburgs zu bewegen, dass sie Sailers und seiner Freunde Beseitigung zur Bedingung machten, wenn sie eine neue Anleihe abschliessen sollten; und da in der Kasse Ebbe eingetreten war, so musste der Fürstbischof zuletzt nachgeben.

Zum zweiten Male stand Sailer ohne Amt und feste Anstellung da, nachdem er seine Entlassung in sehr kränkender Form erhalten hatte. Als er eben in seiner Amtstracht vor den Altar treten wollte, um das Studienjahr mit einer Messe zu eröffnen, überbrachte man ihm auf den Stufen des Altars das Dokument, das seine Verabschiedung enthielt. Er konnte unter solchen Umständen nicht daran denken, in Dillingen zu bleiben. Aber wohin sollte er sich wenden? Sein treuer Freund Feneberg lag an den Folgen eines Beinbruchs danieder; und obgleich er mit seinem alten Humor sogleich den ökonomischen Vortheil ausgerechnet hatte, dass er als Stelzfuss in Zukunft nur Einen Strumpf und Einen Stiefel bedürfe, so wollte Sailer ihm doch nicht zur Last fallen, da sein Freund anstatt des einen Beines sich einen Kapellan halten musste[2].

---

[1] Sailer, Fenebergs Leben. 2. Aufl. Sulzbach 1841. S. 7.

[2] Sailer, Fenebergs Leben S. 34 f., wo er von seines Freundes „erster Leidensgeschichte in Seeg" erzählt, ist in hohem Grade lesenswerth,

So begab er sich denn nach München; und an dem Morgen eines Novembertages stand er an Winkelhofers Thüre. „Was willst du?“ — „Sie haben mir meinen Abschied gegeben.“ — „Nun, so komm und ruhe aus in meinen Armen. Meine Stube, mein Tisch, mein Bett, meine Habe, mein Herz — Alles ist dein,“ sprach der treue Freund; und, wie Sailer selbst hinzufügt, „sein Blick sagte, dass es Wahrheit sei.“ „Es wäre der Mühe werth,“ meint er,[1] „dass man — vorausgesetzt, dass das Gewissen es Einem erlaubte — selbst das Experiment machte, seinen Abschied zu nehmen und tüchtig viel Wermut in den Becher thäte, bloss um die Süssigkeit eines solchen Empfangs zu erfahren.“ In der Priesterwohnung bei der Michaeliskirche zu München vergass Sailer die schmerzlichen Dillinger Erinnerungen; allein man gönnte ihm nicht lange die Ruhe, hier zu bleiben. Man verleumdete ihn in solchem Grade, dass nicht allein der päpstliche Nuntius Zoglio sein Gegner ward, sondern selbst sein alter Freund und Lehrer Stattler nicht einmal seinen Besuch anzunehmen wagte. Das ärgste Verbrechen in den Augen des ebenso abergläubischen als sittenlosen Kurfürsten war, ein Illuminat zu sein; und Sailers Feinde beschuldigten ihn, ohne die leiseste Spur eines Grundes, dass er mit den Illuminaten in Verbindung stehe. Um nun Winkelhofer keine Schwierigkeiten zu verursachen, verliess er freiwillig München und ging nach Ebersberg, welches dem Malteser Orden gehörte. Dort eröffnete ihm der Amtsverwalter des Gross-Priors eine Freistätte auf dem schönen Schlosse; und unter den Lindenbäumen des Schlossgartens vergass er bald des Kummers, den verblendeter Eifer und Unverstand ihm zugedacht hatte, und er genoss, so wie vor zehn Jahren, „die Seligkeit,“ ohne öffentliche Stellung zu sein. Er liess die Feinde mit ihren Verleumdungen fortfahren, verhielt sich aber ruhig und schrieb in sein Tagebuch: „Gottes Führung hat Ruhe und Frieden in mein Herz

---

als ein Zeugniss der tiefen und energischen Frömmigkeit, welche den Mann auszeichnete.

[1] Winkelhofer a. a. O. S. 97 f.

gesenkt, so dass die Ränke der vier letzten Jahre ihren Stachel verloren haben, um die geheilten Wunden wieder aufzureissen. Keine menschliche Veranstaltung kann mich hindern, Gott über alle Dinge und den Nächsten als mich selbst zu lieben; daher kann nichts mir in besonderem Grade zum Hinderniss werden.“ [1] Und er pflegte zu beten:

O Gott, gieb blinde Augen
Für Dinge, die nicht taugen,
Und Augen voller Klarheit
Für alle deine Wahrheit!

Auf Schloss Ebersberg setzte Sailer seine schriftstellerische Thätigkeit fort. Seine Übersetzung des Thomas von Kempen [2], seine „Briefe aus allen Jahrhunderten“ und seine „Übungen des Geistes“ schreiben sich von dieser Zeit her. Nicolai's Allg. deutsche Bibliothek war wieder hinter der letztgenannten Schrift her, indem er dafür hielt, das Buch sei speciell auf Protestanten berechnet; es solle ihnen einbilden, dass „das Wesen des Katholicismus eine andere Gestalt angenommen habe.“ Dass Sailer übrigens nicht aufgehört hatte, als Katholik zu denken und zu empfinden, bewies er in einer lateinischen Schrift über „die Ehrfurcht vor den Heiligen“, welche er ebenfalls auf Ebersberg schrieb. Um diese Zeit war es auch, wo er, selber mystisch angelegt und mit der katholischen Mystik wohl bekannt, in Berührung trat mit jener religiösen Erweckung, welche seine katholischen Biographen mit dem Namen „Aftermystik“ zu brandmarken pflegen, weil sie von Rom nach Wittenberg führe.

Der Führer der Bewegung war Martin Boos [3]. Dieser war in der Nacht des Weihnachtsfestes 1762, in Huttenried an der Grenze von Ober-Bayern und Schwaben, geboren.

---

[1] Angeführt bei Aichinger a. a. O. S. 232.

[2] „Sailers Übersetzung des Thomas von Kempen war mir schon seit längerer Zeit in meinen besten Stunden ein theures Buch geworden,“ schreibt Steffens, Was ich erlebte VIII, 352. Vgl. Ringseis in: Histor. polit. Blätter I. 1875, S. 586 über die Verbreitung des Buches unter den Protestanten Berlins.

[3] Zu dem Folgenden vgl. Gossner, Martin Boos. Leipzig 1836.

Seine Eltern waren wohlhabende Bauern; aber er verlor sie schon, als er vier Jahr alt war. Hierauf kam er zu einem Bruder seiner Mutter in Augsburg ins Haus, welcher nach anfänglicher Weigerung den Knaben studiren liess, der ungewöhnliche Gaben zeigte. Nachdem er die Schule der Ex-Jesuiten in Augsburg besucht hatte, bezog er die Universität Dillingen, wo er jedoch zu Sailer in kein näheres Verhältniss trat. Nach empfangener erster Weihe, auch beendeten theologischen Studien, ward er zunächst an verschiedenen Orten pastoraler Helfer; im Anfang des Jahres 1794 aber ging er zu seinem Vetter Feneberg, Sailers Freund, und blieb bei ihm etwa zwei Jahre als Kapellan. Ebenso wie Sailer, hatte auch er nunmehr einen heissen inneren Kampf durchzukämpfen, und zwar war der seine demjenigen des grossen Reformators ähnlicher. Er hat seine Entwickelung selbst geschildert; um aber diese in das rechte Licht zu stellen, müssen wir die Bemerkung vorausschicken, dass er erst weit später, im Jahre 1810, als er in Augsburg gefangen sass, Luthers Schriften kennen lernte[1]. Frühzeitig hatte man in Bayern dafür gesorgt, dass diese zu den seltenen Waaren gehörten.[2] Boos schreibt selbst an einen Freund[3]: „Ich — es ist ein Thor, der da redet — habe mir erschrecklich viele Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Viele Jahre lag ich z. B. auf dem kalten Fussboden und liess das Bett neben mir stehen; ich peitschte mich aufs Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien (Büsserhemden); ich litt Hunger und gab mein Brot an Arme; jede freie Stunde verbrachte ich in der Kirche und unter Gräbern; ich beichtete und genoss das Abendmahl fast jeden achten Tag. Kurz gesagt: ich war so fromm, dass die Ex-Jesuiten und die Studenten in Augsburg einstimmig mich zum Präfekten der Kongregation ausersahen; ich wollte mit aller Gewalt von guten Werken und guten Sitten leben. Aber

[1] Gossner, M. Boos S. 495.

[2] „Wenige Jahre nach dem Auftreten Luthers ist die Büchercensur in Bayern eingeführt und fortan vorzugsweise zur Abwehr akatholischer Werke verwendet worden.“ Sicherer, Staat und Kirche in Bayern, S. 1.

[3] Gossner, M. Boos, S. 26.

mitten unter diesen strengen Bussübungen machte ich dieselbe Erfahrung, wie Luther im Erfurter Kloster: der Herr Präfekt verfiel bei aller seiner Heiligkeit tiefer und tiefer in Selbstsucht, war immer trübsinnig, ängstlich und kopfhängerisch. Der Heilige schrie stets in seinem Herzen: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen? (Röm. 7); aber da war Keiner, der ihm antwortete: die Gnade Gottes durch Jesum Christum! Kein Mensch reichte dem Kranken das Pflänzlein: der Gerechte lebt durch den Glauben." — Später hat Boos sowohl mündlich als schriftlich erzählt, wie er endlich dazu gekommen sei, in der Rechtfertigung durch den Glauben die Ruhe der Seele zu finden. Im Jahre 1788 oder 1789 besuchte er eine Kranke; und da er gewahrte, dass sie eine fromme und demüthige Seele war, sagte er zu ihr: „Sie können ja recht ruhig und selig sterben." Sie fragte: „Woher das?" Boos antwortete: „Weil Sie ja so fromm gelebt haben." Aber da antwortete ihm die Kranke: „Sie sind mir ein rechter Priester und ein schöner Tröster! Wo sollte ich denn hinkommen? Wie sollte ich vor Gottes Gericht bestehen können, wo man sogar Rechenschaft geben soll von jedem unnützen Worte? Nein, auf Jesus, meinen Erlöser, kann ich getrost sterben." — Diese Worte schlugen blitzartig in sein Inneres; und von Tage an war es vorbei mit den mönchischen Kasteiungen und mit seiner inneren Unruhe; und er predigte: Christus für uns. Sein katholischer Biograph bemerkt bei dieser Veranlassung: „diese Predigt glich Luther's Fiducial-Glauben auf ein Haar"[1]. Und Boos sollte bald genug erfahren, was man von ihm hielt. „Die ganze Welt kam mit ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichem Ansehen und wollte mir weiss machen, dass ich Gift genossen hätte und Alles vergiftete; man müsse mich erhängen, ertränken, einmauern und fortjagen." Er sagt selber: er sei von Natur „ein Hasenfuss"; aber die Welt blickte auf ihn als einen gefährlichen Menschen, und er lernte je mehr und mehr, dass Christi Reich ein Kreuzes-Reich ist. Bald nahm er kein Ärgerniss mehr an dem Kreuze.

[1] Aichinger a. a. O. S. 264.

Boos hatte also, wie Gossner mit Recht sagt,[1] die Erkenntniss, welche die grosse Umwälzung in ihm hervorbrachte, nicht ausserhalb der Kirche gefunden, sondern gerade innerhalb derselben. Auf dem Wege der lebendigen Überlieferung kam sie ihm von einer gläubigen Seele, welche im Rufe der Heiligkeit stand, und welche auf jene Erkenntniss hin froh und glücklich starb. Nachher fand er sie bezeugt in der Schrift, bei den Vätern, in allen Liturgien, den Symbolen und den kirchlichen Institutionen. Für Boos ward dieser Glaube an Christum für uns eine Kraft, um mit wachsender Energie Christum in uns zu predigen; und überall zündete seine Predigt. Zur selben Zeit hatte unter den Protestanten Bayerns eine grosse Erweckung angefangen[2]; und die zwei Ströme begegneten sich zwar, gingen aber doch nicht völlig in einander auf. Gegen Ende des Jahres 1795 ward Boos Kapellan in Wiggensbach; und hier trat es zu Tage, wie sowohl seine seelsorgerliche Thätigkeit als seine Predigt eine andere war, als die herkömmliche. Eine Frau, welche vergebens im Kloster und durch Wallfahrten Frieden gesucht hatte, ging zu Boos und fand Frieden, nachdem er sie zu dem Heilande gewiesen hatte. Eine andere Frau hatte gewünscht, ins Kloster aufgenommen zu werden, war aber nicht aufgenommen worden, kam darauf zu Boos und klagte ihm ihre Noth. „Gehe in das innere Kloster!“ sagte er. — Die, welche durch ihn erweckt waren, erweckten wieder Andere. Eine Krankenpflegerin wurde dadurch geärgert, dass ein Priester, welcher einen Kranken besuchte, kein Wort von geistlichen Dingen redete. Der Kranke sagte: das thut er auch auf der Kanzel nicht; er ist nahe daran, das Tanzen dort zu empfehlen. Als der Priester wiederkam, sagte die Pflegerin zu ihm: „Sie reden ja garnichts von Christo.“ Er antwortete lächelnd: „erst, wenn ich sterbe, werde ich sehen, was das für ein Mann gewesen ist.“ Die Pflegerin nahm darauf

---

[1] Gossner, M. Boos S. 29.

[2] Vgl. Thomasius, Das Wiedererwachen der evang. Kirche in der luther. Kirche Bayerns. Erlangen 1867.

ihr neues Testament, und hielt nun mit dem Priester einen Kursus über die Lehre der Bibel von Christi Gottheit; und der Priester wurde erweckt[1]. Da Boos die Erfahrung machte, wie einfache Laien es verstanden, Anderen ein Zeugniss abzulegen, so war es natürlich, dass er der Idee des allgemeinen Priesterthums näher trat; aber er wies diese Idee doch als eine „desperate“ zurück[2]. Er wollte mit der römischen Kirche nicht brechen, sondern auf katholischen Kanzeln ein Prediger der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, sein und bleiben.

V.

Wir haben eine Erzählung aus dem Mittelalter: zu dem berühmten Strassburger Prediger Johannes Tauler habe, nachdem er gepredigt, ein durch Gottes Gnade erleuchteter Laie gesagt: „Es ist noch Hefe im Fass; ihr habet nicht die Süssigkeit des heiligen Geistes geschmeckt, sondern hänget am Buchstaben und seid ein Pharisäer“. Die Erzählung besagt ferner: der grosse Prediger habe nach dieser Begegnung mit seinen Predigten zwei Jahre lang innegehalten; da er aber wieder anfing, sei er ein Anderer gewesen. Man hat lange geglaubt, dass diese Begegnung Taulers und des grossen Gottesfreundes eine wahre Geschichte gewesen sei; sie ist aber kürzlich als geistreiche Legende nachgewiesen[3], vielleicht eine Andeutung, dass der Gedanke des geistlichen Priesterthums im Begriffe war, sich im Gegensatze gegen die katholische Auffassung des amtlichen Priesterthums hervorzuarbeiten. Diese Erzählung kommt uns unwillkürlich in den Sinn, wenn wir von einer

---

[1] Gosner, M. Boos, S. 38 f.

[2] Der Brief ebendas. S. 466.

[3] Nämlich von dem Dominikaner H. S. Denifle in seiner Schrift: Taulers Bekehrung. Strassburg 1879. — Hier ist übrigens nicht der Ort, unsere Bedenken gegen einige Punkte in dieser scharfsinnigen Arbeit darzulegen.

Zusammenkunft hören, welche im December 1796 in Seeg stattgefunden hat zwischen Boos und Sailer, mag nun, was hier vorging, buchstäblich ein Nachhall jener alten, den Erweckten sicherlich bekannten, Tauler-Legende gewesen sein, oder auch nicht. Die Erweckten in Süd-Bayern hatten, gleich dem Münsterschen Kreise, sich gegenseitig neue Namen gegeben, welche ein zuverlässiger Zeuge uns gedeutet hat[1]. Zobo (d. i. Boos) — so lautet der Bericht über „die Pfingsttage in Seeg" — hat erzählt: Nathanael (d. i. Feneberg) habe damals von der Erweckung in Wiggensbach gehört und das Verlangen gefühlt, mit diesen Menschen zu reden. Er fühlte sich in der Lage des Zachäus, welcher auf dem Baume sitzen und warten musste, bis der Herr vorüberkam; aber Zobo tröstete ihn, dass Christus gewiss bald zu seinem Hause und Herzen kommen werde. Diese Verheissung war sowohl Nathanael, als auch Markus und Silas (d. i. den beiden Kapellanen Fenebergs) sehr willkommen. Inzwischen erschien noch ein Vierter, ein frommer und gelehrter Mann (d. i. Sailer), in Seeg, welcher hörte und sah, was Gott in jenen Tagen an armen Sündern gethan hatte. Die Sache kam ihm ausserordentlich vor; er wünschte mit Zobo zu reden, und es wurde ein Bote an ihn abgesandt. Boos kam sofort, und mit ihm ein Paar der Erweckten, unter Anderm Unger (d. i. ein Mädchen, welches in Ungarn gedient hatte)[2]. Als Zobo und seine Begleiter nach Seeg kamen, richtete das ungarsche Mädchen einige Minuten lang ihre Blicke auf den „Gelehrten", und flüsterte alsdann Boos ins Ohr: „Dieser Mann hat zwar ein gutes Herz, und es ist in ihm viel Kindliches; aber er ist doch noch ein Pharisäer und Schriftgelehrter, und er muss wiedergeboren werden aus dem Geiste." Boos wies dieses harte Urtheil zurück; als aber das Mädchen mit Sailer wieder

[1] Nämlich v. Bethmann-Hollweg, welcher selbst in jenen Kreisen sich bewegt hat, in seiner kleinen Denkschrift: Johannes Gossner. Berlin 1858.

[2] Nach Aichinger a. a. O. S. 274 war der Name des Mädchens Therese Erdt, aus Wertach. Nach dem Zeugniss desselben Autors hat es später eine traurige Wendung mit ihr genommen. „Gott gebrauchte sie zur Bekehrung der Gelehrten," heisst es bei Gossner, M. Boos S. 84.

zusammentraf, so sagte sie ihm gerade ins Gesicht: „du bist noch ein Pharisäer und Schriftgelehrter; du hast zwar die Wassertaufe des Johannes empfangen, aber nicht die Taufe Jesu mit Geist und Feuer. Du hast wohl schon viel getrunken aus dem Gnadenbächlein; aber du bist noch nicht zu dem Meer der Gnade gekommen. Willst du dazu kommen, so musst du klein und demüthig werden, wie ein Kind.“ Alle erschraken über diese Worte, welche „mit Geist und Glaube“ ausgesprochen wurden. „Dem Gelehrten war wunderlich zu Muthe; er sagte weder Ja noch Nein.“ Nachdem aber Boos durch Worte und Minen zu erkennen gegeben hatte, dass das Mädchen Recht haben möge, so ging er still zu Bette. Am andern Morgen (den 19. December) frühe reiste er fort. Boos wollte ihn festhalten; aber er wollte nicht bleiben. Als er fortging, sagte einer der Erweckten zu ihm: „Er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf; soviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden.“ Auch Dieses liess Sailer sich sagen; er antwortete: „Gut! gut!“ und reiste darauf unruhig und innerlich ergriffen von Seeg fort. Vor der Abreise hatte er zu Nathanael gesagt: „Was Zobo von der ganzen Sache sagt, leuchtet mir ein und stimmt mit der heiligen Schrift; aber in das, was die Unger sagt, weiss ich mich nicht zu finden.“ Die Freunde waren betrübt und glaubten, dass „der Gelehrte“ gekränkt sei. Aber Unger sagte: „Seid getrost; die Gnade kommt zu ihm schon unterwegs; Gott thut an ihm ein Wunder. Der Herr wird sich an seinem Herzen erweisen.“ Als der „Gelehrte“ ein paar Meilen entfernt war, gab er seinem Begleiter folgenden Brief mit zurück: „Theuerste Freunde! Gott hat mir eine unaussprechliche Ruhe in meine Seele gegeben. Ich zweifle nicht, Gott kommt in dem sanften Sausen; ja, er ist schon da. Ich glaube, dass Johannes mit Wasser tauft, Christus dagegen mit dem Geiste. Betet, Brüder, dass wir nicht in Versuchung fallen. Das Übrige überlassen wir Gott. Lebet wohl!“ Dieser Brief beruhigte den Freundeskreis; und Nathanael erzählte, er habe bei der Abreise „des Gelehrten“ gebetet: „Herr, willst du zu uns kommen, so komme doch vor Allem

zu ihm.“ Aber Nathanael selbst war völlig gewonnen, und er fühlte unaussprechlichen Frieden und Seligkeit[1].

Boos kehrte mit seinen erweckten Freunden heim nach Wiggensbach; und am Neujahrstage 1797 hielt er eine Predigt, welche eine mächtige Bewegung hervorrief. Die Grundgedanken derselben waren: „Thuet Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Glaubet an Christus für euch und in euch, so werdet ihr empfahen die Gabe des heiligen Geistes. Zertretet nicht alle die Perlen, welche euch jetzt kund geworden sind (d. h. die besonderen Gnadengaben und tieferen Blicke, die Gott mittels der gegenwärtigen Erweckung gesandt hatte): denn die Schrift verkündet, dass Solches zur letzten Zeit geschehen werde“ (Ap.-Gesch. 2)[2]. Die Wirkung dieser Predigt schildert Gossner — charakteristisch hinsichtlich der im Vorhergehenden von uns gezogenen Parallele — folgendermassen: „Es ging, wie bei Taulers Predigt von den Brautjungfrauen. Vierzig Personen wurden in dem Grade von der Salbung des Geistes und dem Feuer der Liebe Christi erfüllt, dass die Gefässe es nicht zu fassen vermochten, sondern sie in Ohnmacht fielen und hinausgetragen werden mussten; Einige riefen: Hosianna! Andere: Kreuzige ihn! Letztere liefen zum Pfarrer und baten ihn, den Kapellan fortzujagen.“ Drei Tage musste Boos sich bei Abraham (d. h. dem Pfarrer) verbergen, welcher gerne die Hand über seinen Isaak halten wollte. Als aber „der Mord- und Lügengeist das Land überfluthete“, musste er zu nächtlicher Stunde auf einem alten Schimmel nach Seeg reiten; und jetzt brach die Verfolgung überall gegen die Erweckten aus. Unter den Priestern waren damals viele dem Müssiggang und der Sittenlosigkeit verfallen, und das Volk war unwissend, liederlich und abergläubisch[3]; daher nahmen sowohl Priester als Laien

---

[1] Gossner, M. Boos S. 43 f. Vgl. Ringseis in: Hist. polit. Blätter 1876, S. 423, welcher hiermit übereinstimmt, und Sailer, Fenebergs Leben S. 76 f.

[2] Gossner, M. Boos S. 51.

[3] Sicherer, Staat und Kirche in Bayern S. 19: „Akten des Reichsarchivs schildern die Verkommenheit des Klerus, das Verderben in den

an M. Boos kühnen Predigten Anstoss. Freilich war dann auch Grund vorhanden, bei den hin und wieder hervortretenden schwärmerischen Erscheinungen bedenklich zu werden. Feneberg, welcher dennoch mitten in der Bewegung stand, nahm den flüchtigen Boos mit Freuden auf. Dieser fand indessen in Seeg keine längere Ruhe. Im Anfang des Februar kam eines Tages unerwartet ein geistlicher Rath auf dem Pfarrhofe an, während Feneberg eben nicht zu Hause war. Sein Pult und Schrank wurden erbrochen, alle seine Papiere und Briefe zusammengeholt; und ohne Feneberg's Rückkehr abzuwarten, zog die Untersuchungskommission mit allem ab. Boos sollte eigentlich mit fortgeschleppt werden; aber er war krank und erhielt Erlaubniss, in Seeg zu bleiben, wenn er sein Ehrenwort darauf gäbe, sich vor dem Ordinariate zu Augsburg, sobald er sich erholt hätte, zu stellen. Am 10. Februar 1797 erschien er denn vor dem geistlichen Rathe daselbst. Ganze acht Monate sass er darauf gefangen in Augsburg. Man behandelte ihn in dem Grade als eine gefährliche Person, dass er einen Soldaten neben sich hatte, so oft er ins Verhör sollte. Im Gefängniss schrieb er einige zerstreute Gedanken nieder, welche uns einen Einblick gewähren in sein inneres Leben und seine Grundanschauung.[1] Christus für uns und in uns, sagt er, dieses ist der Grund, der gelegt werden muss. Darnach setzt er auseinander, dass „viele der sogenannten Geistlichen oft am wenigsten Geist, Glauben und Liebe zu Christo haben, und dass sie keineswegs, jenes ihres edlen Namens wegen, das Monopol besitzen, Sünder zu bekehren, dass Gott vielmehr Laien hierzu ausersehen kann und oft solche Laien ausersehen hat, die den heiligen Geist, Glauben und Liebe haben." — „Es giebt auf Erden zwei

---

Klöstern, den Aberglauben des Volkes, den Missbrauch, welcher mit Amuletten aller Art, mit Hexenpantöffelchen, Teufelsgeisseln, Monicagürteln, Lucaszetteln, mit dem Ablasswesen und Lohnbeten getrieben wurde, in erschreckendem Lichte; und Berichte aus dem ersten Regierungsjahre Max Joseph's IV bestätigen, dass sich bis zum Jahre 1800 in diesen Zuständen wenig geändert hat."

[1] Gossner; M. Boos S. 64 f.

Kirchen, eine wahre und eine falsche; und es fehlt viel daran, dass alle die Katholiken, die in der Kirche sind, zur Kirche gehören sollten.“ — „Viele der besseren Katholiken judaisiren, d. h. stehen in ihrer eigenen Gerechtigkeit und wollen sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterordnen, welche mittels des Glaubens uns von Christo zukommt, sondern wolle eine eigene aufrichten.“ — „Wenn die Menschen anfangen besser zu werden, gehen sie gewöhnlich zuerst in die Gesetzesschule Mose's, alsdann in die Bussschule des Johannes, darauf in die Kreuzschule Jesu und endlich in die Schule des heiligen Geistes.“ — „Alle äusseren Feste des Herrn sollen und müssen inwendig im Geiste gehalten werden, weil der blosse Buchstabe tödtet, der Geist aber lebendig macht.“ — „Johannes, unser eigenes Wirken, muss abnehmen, wenn Christus, Gottes Wirken, zunehmen soll; Maria soll der Martha vorausgehen; die Nadel bahnt dem Faden den Weg und macht ihm Platz.“ — „Alle Brüderschaften, Processionen, Wallfahrten und Tertiarier-Orden, und alle von Menschen erfundenen und selbstgewählten Haus- und Kirchenandachten können höchstens für Vorbereitungen auf Christus gelten; aber sie sind nicht Christus selbst.“ — „Man kann weit unangefochtener Moses und sein Gesetz predigen, als Jesum und sein Evangelium. Warum? Weil es weit mehr Juden, als Christen giebt, und weil Satan es am liebsten sieht, dass man den Leuten nicht die Mittel und die Kraft zeige, durch welche sie das, was ihnen befohlen wird, ausführen können.“ — „Ach!“ so ruft Boos aus, „wie viel tausend Absolutionen werden im Beichtstule ausgetheilt, ohne dass weder vorher noch nachher Reue, Demüthigung, Glaube und Vertrauen dabei ist. Ach! wie viele heuchlerische Beichten und Kommunionen gehen nicht *in Forma* vor sich und schläfern die Sünder noch mehr ein!“

Im August 1797 wurden Feneberg und seine zwei Kapellane gleichfalls vor die Inquisition zu Augsburg vorgefordert; und letztere kamen jeder in sein besonderes Klostergefängniss, wo sie geistliche Übungen halten sollten. Nachdem sie aber durch Unterschrift sich verpflichtet hatten, gewisse Lehren,

welche sie niemals gelehrt hatten, nicht zu predigen, so wurden sie in Freiheit gesetzt[1]; Boos dagegen wurde zum kirchlichen Zuchthause und zur Repetition seiner Theologie verurtheilt. Die erste Hälfte der Strafe wurde indess dahin geändert, dass er in Augsburg eine Wohnung beziehen könne, welche er wolle, wenn er nur verspräche, die Stadt nicht zu verlassen; und die letztere Hälfte der Strafe war eben nicht drückend. Zum *„Repetitor theologiae“* wählte er sich einen alten Kapuziner, welcher bald inne ward, dass Boos sich auf die Theologie besser verstand, als er selbst; und da der Mönch zugleich fand, dass Boos „der geistlichste Geistliche“ sei, so führte er selbst im Januar 1798 seine Freilassung herbei. Während Boos diesen Stadtarrest aushielt, hatte er übrigens dabei Seelsorge ausgeübt. Er ging häufig zu einem Buchhändler am Markte und musterte seine Bücher. „Was sind das da für Bücher?“ fragte er einmal, nachdem er in einem Buche geblättert hatte. „Das sind die Bücher, welche unsere Heiligen haben wollen“, war die Antwort. „Was für Heilige habt Ihr hier?“ „Ach, das sind Leute, die beten und geistliche Lieder singen, die sich von allen weltlichen Dingen fernhalten, Sonderlinge, die besser sein wollen als Andere.“ Der Buchhändler hatte zwar zu ihrer Aufrichtigkeit nicht viel Vertrauen; aber Boos fühlte Lust, sie aufzusuchen. Er fand in ihnen „fromme Seelen, die ihr Heil allein auf Jesum bauten, und die selig im Glauben und in der Liebe zu ihrem Heilande lebten, Leute, die sich dieser Welt nicht gleichstellten, sondern ihre Ehre suchten in Christi Schmach.“ Er selbst war ein Elias, welcher mitten in der geistlich erstorbenen Stadt solche Leute gefunden hatte, die ihre Kniee nicht vor Baal beugten.[2] — Nach seiner Freilassung ward er Kapellan in einem Dorfe, 6 bis 7 Meilen von Augsburg entfernt; da man aber einen Trostbrief, welchen er an seinen alten Freundeskreis geschrieben hatte, auffing, so nahmen die Verfolgungen gegen ihn von Neuem ihren Anfang. Schon im April reiste Boos eilig nach

[1] Sailer, Feneberg's Leben S. 104 f.; Gossner, M. Boos S. 76.
[2] Vgl. Gossner, M. Boos S. 81 f.

seinem „Jerusalem“, d. h. Augsburg; und seine Absicht war, wieder vor der Inquisition zu erscheinen; aber der Freund, welchen er dort besuchte, erinnerte ihn an das Wort des Herrn: „Wenn man euch in einer Stadt verfolgt, so fliehet in eine andere!“ Boos flüchtete also nach München, wo Winkelhofer ihn drei Wochen lang verbarg;[1] aber länger war es in dieser Stadt für ihn nicht sicher. So wanderte er denn, wie ein gejagtes Wild, von einem Orte zum anderen, überall, sobald man ihn erkannte, verfolgt, bis er endlich bei dem edlen Bischof Gall zu Linz, also ausserhalb Bayerns, Aufnahme fand. Dieser Bischof war einer von Sailers Gesinnungsgenossen[2], und in seinem Bisthum öffnete sich für Boos ein neuer Wirkungskreis. Nachdem er bei verschiedenen Geistlichen als Gehülfe fungirt hatte, ward er Pfarrer zu Gallneukirchen in der Nachbarschaft von Linz und veranlasste in den Jahren seines dortigen Aufenthalts eine grosse Erweckung. Ringseis[3] nennt ihn „einen wahren Apostel, einen Paulus“, und erzählt, dass „alle Wunder des Glaubens in seiner Gemeinde sich wiederholten“. Er schildert ihn als „einen grossen und breitschulterigen Mann, aber voll Einfalt und Schüchternheit im bürgerlichen Leben. Boos drückt sich in seiner Muttersprache schlecht aus; die Meisten, die sein Inneres noch nicht kennen, werden ihn für einen Einfaltspinsel und Dummkopf halten. Er predigt immer mit einem solchen Eifer, dass die, welche unter seiner Kanzel stehen, ganz durchnässt werden von dem Schweisse, der wie in Strömen von seinem Haupte herabrieselt.“ Man erzählte aus seiner Gemeinde die wunderbarsten Dinge. Einst sah Boos eine Feuerflamme auf ein Haus herabfahren; er eilte hin und traf einen Mann im Begriff, ein grosses Verbrechen gegen die Sittlichkeit zu begehen. Diese und ähnliche Ereignisse machten grosses Aufsehen, nicht allein bei den Erweckten, sondern auch bei Männern wie Franz Baader, Görres

---

[1] Vgl. Sailer, Winkelhofer S. 100. Der daselbst erwähnte „unschuldig Verketzerte“ ist Boos.

[2] Gossner, M. Boos S. 347.

[3] Histor. polit. Blätter 1876 S. 416 f.

und Schelling[1]. Nach dem Tode des Bischofs Gall setzte sich denn auch die österreichische kirchliche Obrigkeit gegen Boos in Bewegung. Bald verklagte man ihn wegen bedenklicher Verbindungen mit Protestanten, und er musste sich wegen seines Verhältnisses zu einigen frommen Protestanten in seiner Nachbarschaft rechtfertigen; bald vermuthete man, aus dem Grunde, weil er sich selbst „Zobo“ nannte und seinen Freunden biblische Namen gab, er möge wohl Mitglied einer geheimen Gesellschaft sein. Zu anderen Zeiten ging wieder die Anklage dahin, dass er die Bedeutung der guten Werke leugnen sollte Am Himmelfahrtstage im Jahre 1811 trat „einer der frommsten Bürger“ von Gallneukirchen öffentlich auf dem Marktplatze auf und wüthete gegen seinen Pfarrer; weil dieser lehre, dass der Mensch aus Gnaden durch Jesum Christum gerechtfertigt werde, und — weil das ewige Licht in der Kirchenlampe einmal ausgegangen sei[2]. Zu wiederholten Malen wurde die Sache vor den Kaiser von Österreich gebracht, welcher das drohende Unwetter von Boos' Haupte lange abgewehrt hat. Endlich, im Jahre 1816, brach es los mit voller Gewalt; und wiederum kam Boos in harte Gefangenschaft und in neue, peinliche Untersuchungen. Das schliessliche Urtheil lautete: entweder solle er bis auf Weiteres in einem Kloster wohnen, oder auch ausser Landes gehen. Er wählte den letztgenannten Ausweg und ging nach Bayern zurück. Nach einer kurzen Wirksamkeit als Lehrer bei den Kindern eines wohlhabenden Freundes, sah er sich genöthigt, auch Bayern zu verlassen; zur selben Zeit aber erhielt er einen Ruf nach Düsseldorf, als Professor und Religionslehrer. Dort warf er nunmehr das Garn unter einem Kreise junger Leute aus, „die noch niemals Etwas von Christo gehört zu haben schienen“[3]; aber der Fang wollte

---

[1] Histor. polit. Blätter 1876 S. 209. Vgl. die verschiedenen Geschichten bei Gossner, M. Boos S. 149 f. 244 f. Dass „der Mysticismus“ auch Metternich's Aufmerksamkeit erregte, sehen wir aus seinen: Memoiren, Wien 1881. II, 1, S. 51.

[2] Histor. polit. Blätter a. a. O. S. 197. Dieser Mann ward nachher einer von Boos' Anhängern.

[3] Ebendas. S. 380.

nicht recht gelingen. Graf Stolberg machte ihm den Vorschlag, nach Weimar zu ziehen, um hier das Christenthum zu predigen[1]; aber Sailer rieth hiervon ab. Dagegen nahm Boos einen Ruf als Pfarrer nach Sayn bei Koblenz an, wodurch er in eine neue Klasse der Kreuzschule eintrat. „Denn die Rhein-Bevölkerung ist die unempfänglichste aller Bevölkerungen, die ich bisher kennen gelernt habe", schreibt er.[2] Als ein Freund ihn besuchte, zeigte er ihm alle die Plätze, von welchen aus er alle seine Gebete empor gesendet habe um die alte Glaubenskraft und um den alten Segen, aber lange vergebens[3]. Indessen auch in der Gemeinde Sayn fing er an, Aufmerksamkeit zu erregen; aber da erneuerte sich alsbald auch die Verfolgung. Der Bischof von Trier hiess ihn im Jahre 1823 sich öffentlich von „dem Aftermysticismus" lossagen, dessen so Viele ihn beschuldigten. Er that es, weil er sah, dass man unter diesem Worte „eine gefährliche, geheime Gesellschaft verstand, welche zu gleicher Zeit Staat und Kirche bedrohe." Aber er machte den Vorbehalt, dass, wenn man dabei den reinen, apostolischen und lebendigen Glauben im Sinne habe, welchen er allezeit gepredigt habe, er seine Erklärung zurückziehen müsse[4]. Hiermit beruhigte er den ihm wohlwollenden Bischof; und Boos verblieb im Amte bis zu seinem Tode, im Jahre 1825, freilich nicht ohne von vielen Katholiken hart verurtheilt zu werden. So erklärte ein katholischer Rath, welcher früher zu dem Münsterschen Kreise gehört hatte, dass Boos immerhin ein frommer Mann sei, aber doch ein von der Kirche abgefallener Priester.[5] In seinen letzten Lebensjahren suchten ein paar protestantische Freunde ihn zum Austritte aus der römischen Kirche zu bewegen; aber dazu konnte er sich nicht entschliessen, solange er nicht ausgestossen würde: „Zwar ist Vieles da", schreibt er in seiner Antwort, „was an meiner Mutter mich ärgert;

---

[1] Histor. polit. Blätter a. a. O. S. 758. Vgl. oben S. 275.
[2] Ebendas. S. 382. — [3] Bethmann-Hollweg, Gossner S. 17.
[4] Hist. polit. Blätter a. a. O. S. 386; vgl. S. 778.
[5] Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 17.

aber Dasselbe ist ja auch hinsichtlich anderer Mütter der Fall. Wenn wir das Unkraut sind, so soll die Kirche nach dem Ausspruche des Herrn uns bis zur Ernte stehen lassen; ist die Kirche das Unkraut, so muss man sie stehen lassen bis zu derselben Zeit. Niemand soll zur Unzeit eifern mit Ausjäten und Ausrotten. Nach meiner Ansicht ist in jeder Kirche eine Mischung von Unkraut und Weizen; und selbst die kleine Kirche innerhalb der grossen kann sich nicht völlig davon lossprechen." Und nachdem er seine lange Leidensgeschichte durchgegangen ist, findet er, dass in der römischen Kirche wohl ebenso viele Spuren von mütterlicher Zucht, als von der babylonischen Hure zu finden seien[1]. Ferner sehen wir, wie die Herrschaft des Rationalismus in der evangelischen Kirche ihn ebenfalls zurückschreckte. „Obgleich keine Kirche", so schreibt er, „an und für sich selig macht, so ist die meine mir doch die liebste, weil in derselben jedenfalls, sowohl für das Denken als für das Thun, mehr Zucht und Schranke ist. Von deiner Kirche sagen Viele aus ihrer eignen Mitte, dass sie aufgehört habe, das zu sein, was sie gewesen und was sie sein sollte, indem Jeder denkt, thut und glaubt, was er will, und wie es ihm passt. Gott erbarme sich bald über alle Kirchen, also dass Ein Hirt und Eine Heerde werden könne. Noch aber ist dieses Ziel sehr ferne."[2] Martin Boos suchte bis zuletzt seine Übereinstimmung mit dem Trienter Koncil zu behaupten, jedoch nicht immer ohne Umdeutung der Beschlüsse des Koncils. Damals war aber auch mehr Aussicht auf eine frischere und freiere Strömung in der katholischen Kirche, als jetzt.

An einigen Orten hatte es wirklich den Anschein, als sollten die Scheidewände zwischen den verschiedenen Kirchenabtheilungen bald fallen. Von Augsburg her erzählt ein Mann, welcher sich während der Jahre 1823—25 dort aufhielt: „Alle waren Eins; Herrnhuter, Pietisten, Lutheraner, Reformirte und Katholiken waren einträchtig beisammen und freuten sich des Einen Herrn und Heilands. Von einem

[1] Gossner, M. Boos S. 776. — [2] Ebendas. S. 783.

konfessionellen Unterschiede wusste man nichts.“ Bei dem Nichtgeistlichen Eppelein, dem Haupte der Augsburger Pietisten, kamen katholische Priester und Laien in später Abendstunde zusammen; denn am Tage wagten sie es nicht.[1] In der Gegend von Augsburg zählte man ungefähr sechzig katholische Priester, welche an der Erweckung theilnahmen, und in mehreren Gemeinden fand ihr Zeugniss grössten Eingang. Um Übertritten zum Protestantismus vorzubeugen, gestattete der Bischof einem dieser Priester, auch Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu reichen, und man hoffte auf weiteres Entgegenkommen von Seiten Roms. Dieses unterblieb indessen. Die Folge war, dass ein paar der hervorragendsten Priester zur evangelisch-lutherischen Kirche übertraten, weil sie in ihren eigenen Gemeinden sich nicht frei bewegen konnten. Dieses war der Fall mit Johannes Gossner und Ignaz Lindl.

Gossner war 1773 in der Nähe von Augsburg geboren. Durch das Lesen der heiligen Schrift und den Umgang mit gläubigen Männern verschiedener Richtungen kam auch er zur Klarheit über die Rechtfertigung durch den Glauben, und Boos übte auf ihn einen mächtigen Einfluss, zuerst brieflich, nachher bei persönlicher Annäherung[2]. Sein Schicksal war denn auch ein ähnliches, wie das von Boos. Dieselbe Verkündigung begegnete auch demselben Feinde. Anfangs lag der Gedanke des Austritts ihm ebenso ferne, wie dem Freunde. Unter Sailers Einflusse, stehend, deutete er Vieles in seiner Kirche in geistlichem Sinne, so dass er sogar in den Tagen

---

[1] Thomasius a. a. O. S. 144.

[2] Die, in der Evang. Kirchenzeitung für 1858 Nr. 78 mitgetheilten Tagebuchs-Auszüge beweisen, dass wohl einige Übertreibung in dem Briefe liegen mag, welcher in Gossner's eignem Buche: Martin Boos S. 425 mitgetheilt wird und in welchem es von ihm (Bartimäus, d. i. Gossner) heisst: „Er kannte nicht die Kraft des Christenthums und hielt sich bloss an die Moral; aber mit dem Gekreuzigten hatte er nichts zu schaffen. Der Glaube war ihm überhaupt noch ein ziemlich fremdes Land.“ — Da indessen Gossner, ohne Einspruch zu erheben, diese Stelle in sein Buch aufgenommen hat, darf man gewiss den entscheidenden Einfluss, den Boos auf ihn geübt hat, nicht in Abrede stellen. Durch Boos ist Gossner in den Kreis der Erweckten gekommen.

der Verfolgung sagen konnte: „Unsere Ketzerei steht in allen Messe-Büchern“[1]; und in seinem Traktate: „Der altkatholische Glaube“ wies er nach, wieviele der vorzüglichsten Kirchenväter mit ihm einig seien. Im Jahre 1811 ward er doch in seinem Innern unsicher, ob in der katholischen Kirche wirklich sein rechter Platz sei; als er aber mit seinem lutherischen Freunde, dem zur Mystik neigenden Pfarrer Schöner zu Nürnberg davon redete, ob er übertreten solle, so bekam er zur Antwort: „Bleibe, wo du bist; der lutherische Teufel ist just so schwarz, wie der katholische“. Hierauf reiste er nach Basel, um die Sache dort mit den Erweckten zu besprechen; aber auf diesem Wege brannten ihm die Steine unter den Füssen, und eine innere Stimme trieb ihn zurück. Inzwischen legte er sein Pfarramt zu Dirlewang nieder und übernahm eine geringe Thätigkeit an einer der Münchner Kirchen. Hier übersetzte er das Neue Testament, und mit Hülfe der Bibelgesellschaften wurden in wenigen Jahren von dieser Übersetzung 60,000 Exemplare verbreitet. Ausserdem liess er von dort eine Anzahl erbaulicher Schriften ausgehen, während sich um seine Kanzel eine grosse Schaar von Zuhörern sammelte. Er stand in inniger Verbindung mit den gläubigen Protestanten in Nürnberg, Basel und Herrnhut, und er bewegte in sich den Gedanken, gleich wie Zinzendorf einst in der evangelischen Kirche, so jetzt in der katholischen Kirche die gläubigen Christen zu einem Bruderbunde zu sammeln. Der Ruf seiner Wirksamkeit ging über die Grenzen Bayerns hinaus, und Männer wie die Brüder Sack, Schleiermacher und F. H. Jacobi suchten ihn auf. Aber Gossner's Stellung in München ward eine immer bedrohtere. Schon im Jahre 1816 dachten die Jesuiten daran, „die Sekte zu stören“; aber

[1] Bethmann-Hollweg a. a. O. S. 11. — Die reichhaltigste und beste Biographie Gossner's ist von Herm. Dalton (evang. Past. zu St. Petersburg): „Johannes Gossner. Ein Lebensbild aus der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts“. 2. umgearbeitete Aufl. Berlin 1878. Vgl. daselbst S. 108 f. über Gossner's Bedenklichkeiten betr. seiner Stellung zu Rom, sowie über einen merkwürdigen, freilich erfolglosen Antrag an die bayrische Regierung betr. Stiftung einer kathol. Freigemeinde.

Montgelas, der damalige Minister, wollte mit ihnen nichts zu schaffen haben. Im Jahre 1817 wurde indess Montgelas gestürzt[1], und das neue Ministerium unterhandelte mit Rom über ein Konkordat. Einer der neuen Minister, Graf von Rechfeld, wollte jetzt im Ernste „die Sekte ausrotten." Gossner wurde abgesetzt; aber er fuhr fort, unter starkem Zulauf der Leute zu predigen. Als Bayern aber im Jahre 1819 neue Bischöfe erhalten hatte, so verlangten diese, dass, ehe sie ihre Ämter anträten, die Sekten aus dem Wege geschafft würden. So musste Gossner denn fortziehen, und er kam als Priester und Lehrer ans Gymnasium in Düsseldorf. Hier hatte er sowohl Protestanten als Katholiken zu Zuhörern; aber die Jesuiten waren auch an diesem Orte thätig. Da erfolgte seine Berufung nach St. Petersburg, wo schon ein anderer der Erweckten ein grosses Werk begonnen hatte. Im Jahre 1820 folgte er dem Rufe.

Sein Vorgänger in St. Petersburg war Ignaz Lindl.[2] Dieser Mann hatte in den ersten Jahren seiner priesterlichen Laufbahn Komödien geschrieben und sie von seinen Gemeindegliedern aufführen lassen; aber Boos sagte ihm nachher, er werde seiner Bauernkomödie bald müde werden, wenn er erst die tiefe Tragödie des Lebens kennen gelernt habe; und so erging es ihm. In den zwei verschiedenen Dorfgemeinden, wo er gewirkt hat, rief er nach seiner eigenen Erweckung eine grosse Bewegung hervor. „Die Zeiten der apostolischen Gemeinden scheinen wiedergekehrt zu sein", sagt ein Augenzeuge[3]. „Unzüchtige, Trinker, Spieler, Betrüger sind fromm geworden und erfüllt mit Glaube und Liebe. Mädchen und junge Burschen haben verklärte, veredelte Gesichter und verrathen ein Verständniss der heiligen Schriften, vor welchem ich mich mit Beschämung und Rührung beugen muss. —

---

[1] Sicherer a. a. O. S. 221 f.

[2] Vgl. H. Schmid, Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands. S. 293 ff.; Thomasius und Bethmann-Hollweg, jeder a. a. O.

[3] Ringseis in: Histor. polit. Blätter 1876 S. 410. Der Brief ist vom Jahre 1816.

Fast täglich finden hier in den Häusern Versammlungen statt mit gemeinsamen Gebeten. Auch ich lebte wie unter Brüdern und Schwestern. Niemals habe ich einen Prediger wie Lindl gesehen. Ich habe ihn zweimal gehört. Er hat mit einer ungeheuren Kraft geredet, welche beide Male wie ein Blitz durch alle meine Glieder fuhr, und er schreibt niemals eine Predigt vorher auf, sondern überlässt sich einer höheren Eingebung". Ebenso wie Boos, predigte auch er, dass Fasten, Wallfahrten nichts nützen, und dass Maria und die Heiligen nicht helfen könnten. Aber bei Lindl war ein Moment, welches sich bei Boos nicht vorfand: Lindl war ein apokalyptischer Schwärmer, welcher, wie Boos sagte, „gleich, nachdem er aus dem Ei gekrochen war, in die Spitze des Baumes hinauf und des lieben Gottes Geheimnisse schauen wollte". Dennoch freute Boos sich darüber, dass man von allen Seiten nach dem Dorfe Lindl's hinreiste, „wie vormals nach Kapernaum, um Jesum zu hören". Da Lindl indessen ebenfalls mit Gefängniss bedroht wurde, verliess er Bayern und übernahm das Amt als Prediger an der Malteser Kirche zu St. Petersburg. Kaiser Alexander I. hatte von ihm gehört und meinte, er sei der rechte Mann zum Prediger in der Residenz, und Lindl selbst hatte durch seine apokalyptischen Studien ein besonderes Interesse für die Kirchen des Morgenlandes gewonnen, wesshalb er diesen Ruf gern annahm. Als Prediger und Seelsorger in St. Petersburg thätig, gewann er des Kaisers Gunst, und schon im Jahre 1830 wurde er nach Odessa versetzt, als Propst für Süd-Russland, mit bischöflichen Vollmachten. Sein Nachfolger ward, wie oben gemeldet, Gossner, welcher nun die, durch Lindl hervorgerufene, etwas schwärmerische Bewegung in das rechte Bett zu lenken wusste. Anfangs gab sich eine grosse Erweckung kund, welche sich durch unruhiges Verhalten der Leute während der Predigt, durch Schluchzen, Ausrufungen und laute Gebete kenntlich machte. Gossner ward sich sofort darüber klar, dass nicht Alles hierbei in der Ordnung war. Eines Tages rief unter der Predigt Jemand: „Höret! das ist Gottes Stimme". Gossner liess sich nicht dadurch hinnehmen, sondern antwortete ruhig: „Schweige du

stille!“ und setzte darauf seine Predigt fort[1]. Lindl hatte nur gepredigt, aber nicht Messe gelesen; Gossner dagegen las immer Messe, sei es vor oder nach der Predigt. Damit er ausserhalb der kirchlichen Räume wirken könne, überliess ihm der Kaiser einen grossen Saal, welcher 2000 Menschen fasste; und dieser war jedes Mal voll, wenn Gossner redete. Inzwischen blieb die Opposition auch hier in Russland nicht aus. Lindl hatte einige seiner früheren Gemeindeglieder aus Bayern nach Bessarabien gerufen, um dort einen Bruderbund zu bilden, welcher auf den Anbruch des tausendjährigen Reiches warten sollte; diese beklagten sich aber, dass Lindl eher ihr gestrenger Herr sei, als ihr Bruder. Als es endlich verlautete, dass Lindl im Jahre 1823 sich verheirathet habe, so konnte der Kaiser ihn nicht länger halten. Er bekam seinen Abschied, und kehrte nach Deutschland zurück. In Barmen trat er zur protestantischen Kirche über; aber der schwärmerische Geist, der ihn beseelte, liess ihn nirgends (z. B. auch nicht in Kornthal) Ruhe finden. Er beschloss sein Leben als Leiter einer kleinen Separatistengemeinde.[2]

Ein Jahr nach Lindl's Vertreibung erhielt auch Gossner seinen Abschied. Kaiser Alexander musste, so ungern er es that, der vereinigten Agitation der Römisch- und der Griechisch-Katholischen nachgeben. Plötzlich wurde den Predigten Gossner's ein Ende geboten, und er selbst in Begleitung von Kosacken an die Grenze gebracht. Hierin musste er noch eine gnädige Behandlung erkennen: denn die Griechen wollten, dass er nach Sibirien geschickt werde, die Römischen aber seine Auslieferung an den Papst. Von der russischen Grenze begab er sich zuerst auf kurze Zeit nach Hamburg; später aber für längeren Aufenthalt nach Leipzig, wo er bei dem Buchhändler Tauchnitz, einem seiner zahlreichen Freunde, wohnte und mehrere Schriften verfasste, u. A. seine öfter angeführte Lebensbeschreibung von M. Boos. Jedoch liess ihn die dortige Polizei nicht lange in Frieden. Er kam ins

[1] Evang. Kirchen-Zeitung 1858. S. 1088.
[2] Aichinger a. a. O. S. 310f.

Verhör, und auf die Frage nach seiner Konfession antwortete er: „ich bin ein Christ". Da diese Notiz für das Polizprotokoll nicht genügte, so standen neue Verhöre in Aussicht. Er verliess Leipzig und hielt sich bei verschiedenen hohen Gönnern auf. Eine Zeitlang gedachte er, sich in Herrnhut niederzulassen; aber „die Losung" war diesem Entschlusse nicht günstig, und so änderte er ihn. Er zog nunmehr nach Berlin, wo er, nach Überwindung verschiedener Schwierigkeiten, im Jahre 1829 an des ehrwürdigen Jähnicke Stelle Pastor bei der böhmischen Gemeinde ward. Und hier hat er siebenzehn Jahre, als Protestant, evangelisches Christenthum gepredigt. Im Jahre 1846 legte er sein Predigtamt nieder; aber bis zu seinem Tode 1858 war er für äussere und innere Mission thätig[1]; und noch immer lebt in der Hauptstadt Preussens sein Andenken als das eines vielerfahrenen, hochbegabten Zeugen Christi. „Er hat mehr gearbeitet, als die Anderen alle", sagte General-Superintendent Büchsel an seinem Grabe; und es ist bekannt, dass Schleiermacher damit zufrieden war, dass seine Gattin öfter vorzog, Gossner anstatt ihres Ehemannes zu hören.[1]

Aber nicht alle durch M. Boos angeregten Geistlichen hielten so, wie Gossner, an der gesunden Lehre fest. Im Jahre 1825 erhielt die äusserst verwahrloste Gemeinde Karlshuld bei Ingolstadt einen neuen Pfarrer, Lutz[2], etwas verwandt mit Lindl. Seine glaubensinnigen Predigten sammelten Katholiken, Protestanten und Mennoniten um seine Kanzel; aber schon im Jahre 1827 brach in der Gemeinde schwärmerisches Wesen hervor. Man rühmte sich ausserordentlicher Gnadengaben, Prophetien und hoher Offenbarungen. Irvingianer wollen in diesen Vorgängen Seitenstücke zu den bekannten Erscheinungen in England und Schottland erkennen. Lutz wurde

[1] Man lese in Dalton's angeführtem Buche den Abschnitt VII: „Feierabend und Heimgang".

[2] Vgl. Schmid a. a. O. S. 311. Ausserdem liegen einige schriftliche Mittheilungen vor uns von einem Freunde, welcher in der sog. apostolisch-katholischen Gemeinde Ruhe gefunden und dadurch Zugang zu einer, nicht Jedermann offen stehenden Quelle gehabt hat.

selbst von der Schwärmerei ergriffen; und da er seinen Standpunkt innerhalb der katholischen Kirche nicht behaupten konnte, gedachte er zuvörderst eine katholische Freigemeinde zu bilden. Später aber trat er zur protestantischen Kirche über, um hier zum Frieden zu gelangen. Diesen konnte er aber in einer Gemeinschaft nicht finden, „wo hochgestellte Diener der Kirche leugneten, dass Christus Gottes Sohn ist"; und daher kehrte er zu der römischen Kirche zurück. In dieser blieb er so lange, bis er von den Sendboten des Irvingianismus gewonnen wurde. „Lutz mit einigen anderen katholischen Priestern und Laien", sagt die Quelle meines Gewährsmanns, „waren die ersten Diener und Mitglieder der apostolischen (d. h. irvingianischen) Gemeinden, welche in Süd-Deutschland entstanden sind". Und noch heute giebt die in jenen Gegenden bemerkbare Empfänglichkeit für den Irvingianismus dem Ordinariate in Augsburg viel zu schaffen.[1]

VI.

Jene „unaussprechliche Seelenruhe",[2] welche Sailer auf seinem Heimwege von der Seeger Zusammenkunft fühlte, hielt nicht lange an. Bald nachher wurde er „in eine Hölle geworfen"[3], und neue Zweifel und Anfechtungen stürmten auf ihn ein. Er erzählt selbst[4], wie er, von den Freunden getrennt, im Jahre 1797 „eine Art Todeskampf" kämpfen musste, da er anfing, Zweifel zu empfinden wegen der Vergebung der Sünden. Später traten diese Zweifel „unter dem Gebet, bei der Ausübung des Amtes und in dem Kreise edler Freunde",

[1] Schmid a. a. O. S. 314.

[2] S. oben S. 292. — [3] Gossner, M. Boos S. 437.

[4] In einer Erzählung: „der Friede", aufgenommen in seine: „Erinnerungen an und für Geistes- und Gemüthsverwandte", citirt von Bodemann a. a. O. S. 137f.

als eine Seelenangst auf, es möchte sein Name nicht im Buche des Lebens stehen. Während dieses Kampfes fand er Trost bei Franz von Sales. Anstatt sich zum Glauben an Gottes freie Gnade in Christo und zu evangelischer Gewissheit durchzukämpfen, blieb er bei der Sicherheit stehen, welche das Zeugniss seines Gewissens ihm gewährte wegen der eigenen Treue gegen Gott. Während seine Freunde im evangelischen Christenthum weiter und weiter fortschritten, blieb er ein katholischer Mystiker. Seine mystische Innerlichkeit machte ihm wohl Vieles bei seinen Freunden verständlich; aber seine katholische Grundansicht hielt ihn doch in vieler Hinsicht von ihnen ferne. Keiner der Freunde stand ihm näher, als Feneberg, und Sailer missbilligte durchaus das Verfahren der kirchlichen Obrigkeit gegen diesen frommen Mann. In seine Schilderung des Lebens Feneberg's[1] flicht er eine Art Rechtfertigung desselben ein, indem er eine Begegnung zwischen ihm und Fenelon fingirt. Er stellt sich vor, Seeg liege im Stifte Cambrai, und der Bischof weile Visitationshalber bei Feneberg, weil er soviel Schlimmes von ihm gehört habe. Feneberg erklärt es für Verleumdung, wenn er und seine Freunde als Schwärmer bezeichnet würden; sie litten allein darum, weil sie an einen lebendigen Gott glaubten. Fenelon untersucht Alles sehr genau. Darnach fällt er zuletzt das Urtheil: „ich habe alle Ihre Briefschaften durchgesehen, indem ich die einzelnen Ausdrücke nach dem Geiste dessen, was vorgegangen ist, abmass, nicht aber diesen nach den einzelnen Ausdrücken; in dieser ganzen Geschichte habe ich nur ein neues Zeugniss gefunden für die alte Verheissung: ich will euch nicht Waisen lassen, und wer Gott suchet, der findet. Diese Perle ist die Hauptsache, alles Andere ist Einfassung. — Die Ausdrücke unstudirter Mädchen nach der strengen Dogmatik zu beurtheilen, scheint mir ungerecht. Selbst Herzensergiessungen, die von Theologen oder anderen Gelehrten in der Stille aufgezeichnet werden, könnte ich niemals nach dem strengen Massstabe der Lehre beurtheilen, ohne

[1] Gossner, Aus Feneberg's Leben, S. 72f.

mich gegen Gott und die Menschheit zu versündigen; denn wer sein Herz zu Gott reden lässt, schreibt keine Abhandlung über ein dogmatisches Thema, und er hat keine Zeit, um Gedanken und Worte zu wählen." Daher konnte Fenelon zum Abschiede dem Pfarrer von Seeg die Bruderhand reichen.

Und dieses konnte auch Sailer selbst; jedoch waren da unter den Erweckten andere, betreffs derer er etwas besorgt war. Zwar konnte er M. Boos' Lehre „wahr, christlich und apostolisch" nennen; aber auf der anderen Seite empfahl er ihm „Schlangenklugheit"[1]. Er besuchte Boos in Augsburg zuletzt im Jahre 1797 und erfreute den Verfolgten dadurch, dass er nicht verwarf, „was Gott mittels der Schwachen gethan habe". Aber Boos' Briefe bezeugen, dass Sailer auch Warnungen ausgesprochen hat. Ja, einer von Boos' Jüngern meldet seinem Meister sogar, dass Sailer die Erfahrungen der Erweckten für eitel Schwärmerei halte; und Boos selber klagt darüber, dass er „nicht genug auf den einfältigen Wegen Gottes gehe", ferner, „dass zuviel Gelehrtes bei ihm sei"[3]. Auf seiner Flucht im Jahre 1798 kam Boos zu Sailer nach Ebersberg. Mit einer gewissen ängstlichen Sorge ging er zu ihm; aber er war über den Empfang sehr erfreut.[4] Sailer that Alles, um Boos zu ermuthigen und bei einem Freunde ihm eine Freistätte zu bereiten. Auf seine Empfehlung hatten die Freunde zu Münster versprochen, ihm einen Wirkungskreis zu verschaffen, wenn dieser zuvor vier Jahre als Missionar gearbeitet habe; Sailer aber war der Hoffnung, es werde sich wohl in der Heimath noch eine Thüre für Boos öffnen. Die Freunde hatten im Ganzen den Eindruck bekommen, dass Sailer zwar „in seinen Briefen scharf, dagegen im persönlichen Auftreten milde war, wie Paulus".[5] Die wiederholten ernstlichen Warnungen, die Sailer in seinen Briefen aussprach, waren es, wodurch Boos zu diesem Urtheile über ihn veran-

[1] Gossner, M. Boos, S. 415. Sailer heisst in den Briefen meistens „der Mann von Pathmos".

[2] Ebendas. S. 442. — [3] Ebendas. S. 445.

[4] Ebendas. S. 464f. — [5] Ebendas. S. 466.

lasst wurde; und wir besitzen einen Brief an Gossner (vom 6. Januar 1816), aus welchem man ersieht, in welcher Weise Sailer seine Warnungen vorbrachte[1]. „Da der Geist überall eines Gefässes bedarf, so ist es für den Zögling des himmlischen Lebens unerlässlich, dass er sich auch die Gemeinschaft mit der Kirche heilig sein lasse. Dazu bedarf es eines demüthigen und einfältigen Sinnes. — Es ist nicht die milde Andacht des Frommen, es ist die wilde Hitze der ungesunden Frömmigkeit, welche so gerne die Zügel abwirft. Ich hasse so sehr wie Einer die Gewissenstyrannei, aber ebenso auch den Dünkel, welcher mit verbundenen Augen am Rande eines Abgrundes spielt. — Wer immer jenen demüthigen Sinn und diese Weisheit nicht erlernt hat, der wird sich unvermerkt in einem geheimen Separatismus von der katholischen Kirche befangen sehen; er wird allmählich einen polemischen Sinn annehmen, wodurch die Trennung von der Kirche immer mehr herausgebildet und die Gestalt einer neuen Sekte hervorgetrieben werden muss, „die dann die Bischöfe nöthigen wird, die sogenannte neue Lehre zu verdammen." — Hier haben wir Sailer's Standpunkt. Seine Mystik hatte nichts von dem Gigantischen, was die Mystik haben kann; sie nahm weder an der Kirchenlehre Anstoss, noch an der kirchlichen Ordnung. Als Mystiker aber hielt er die Freundschaft zu Boos bis ans Ende fest. Als die Stellung des Letzteren in Österreich schon sehr angefeindet und gefährdet war, da schrieb Sailer einen Brief[2], in welchem er Boos schildert als einen „geistlich-katholischen Christen", im Gegensatz gegen das mechanische und scholastische Christenthum. Nachdem er gesagt hat, dass Boos weder ein Ketzer, noch ein Schwärmer sei, fährt er fort: „Übrigens möchte ich auch einen Mann nicht verdammen, welcher so viele ausgezeichnete Gnadengaben besitzt, welchen Gott so wunderbar geführt, welcher so viele tausend Menschen zur Busse, zum Glauben, zur Frömmig-

[1] Abgedruckt bei Aichinger a. a. O. S. 285. Vgl. S. 304. Dalton a. a. O. S. 166 nennt das Schreiben die Absageurkunde.

[2] Gossner, M. Boos, S. 190.

keit erweckt hat, welcher sich durch Gebet und Demuth, unter Verfolgung und Leiden, stets als einen treuen Diener Christi zeigte, und welchem die weisesten und besten Menschen seiner Zeit sich nicht würdig erachteten die Schuhriemen zu lösen — einen solchen Mann werde ich nicht wegen gewisser Ausdrücke verdammen, welche offenbar eine orthodoxe Bedeutung haben können, und auf welche er nicht hartnäckig besteht.“ Im Jahre 1811 legte Sailer dieses Zeugniss ab, und fügte hinzu: ich trete jetzt in mein sechzigstes Jahr, und ich würde mich fürchten, vor den Thron Gottes gestellt zu werden, wenn ich nicht vor meinem Tode laut bekennte: „die grosse Sache des frommen Boos ist von Gott!“ Zugleich schrieb er indessen auf die Aufforderung des Bischofs von Linz eine Warnung an Boos[1], in welcher er diesem räth, die Ausdrücke der katholischen Lehrform von der Rechtfertigung zu gebrauchen, nur katholische Schriften zu verbreiten und nicht mit Protestanten umzugehen, weil dieses ja Ärgerniss gebe. Sollte die Lage unhaltbar werden, so war er einem anderen Briefe zufolge bereit, Boos eine Zufluchtsstätte zu bereiten bei seinem Vetter, dem Pfarrer zu Aislingen, „Mein Beneficien-Haus“, schreibt Sailer, „steht für dich offen. Dort kannst du wohnen, und bei meinem Vetter kannst du speisen. Wir werden beide glücklich sein, in dir bis an deinen Tod Jesu Christo Gastfreundschaft zu erweisen.“ Und in dem nämlichen Briefe wünscht er ausführliche Nachrichten über die Erweckungen in Gallneukirchen[2]. Diese dem hart Verfolgten erwiesene Freundlichkeit wurde von Vielen missverstanden, und öfter wurde die Anklage auf Mysticismus gegen Sailer geschleudert. Auf der anderen Seite konnten die Erweckten ihm nicht immer folgen, wenn er auf das äussere Kirchenwesen so starkes

[1] Gossner, M. Boos, S. 210f.

[2] Ebendas. S. 226f., 321f. — In Passavant's Tagebüchern aus Landshut 1813 lesen wir: „Sailern übergebe ich noch eine kleine Gabe für die holde Marie, nachdem ich sie noch vorher besucht, und sie Vieles aus ihrem und ihres trefflichen Lehrers und Freundes Boos Leben erzählt hatte. Bosheit und blinder Eifer waren von jeher die Verfolgerinnen der Christen.“ (J. K. Passavant a. a. O. S. 347.)

Gewicht legte. „Wenn ich gegenüber den kalten, innerlich todten, mechanischen Christen", sagt Sailer in einer ausführlichen Rechtfertigung seines Standpunktes, „die Nothwendigkeit der Busse, des Glaubens an den gekreuzigten Jesus, der Liebe, Andacht und Gottesfurcht predigte, so schrie man: das ist Mysticismus! Wenn ich aber die innigfrommen Christen zur Gemeinschaft mit der Kirche, zu fleissigem Genuss der heiligen Sakramente aufforderte, so hiess es: das ist ein Heuchler, ein Sklave der Tyrannei und ein von Christo Abgefallener".[1] Sailer's Mystik trennte ihn vom Aberglauben und der todten Kirchlichkeit; aber die kirchlich-katholische Grundfarbe dieser Mystik trennte ihn zugleich, nicht allein von den Schwärmern, sondern auch von dem evangelischen Christenthum.

Im Jahre 1799 erhielt Sailer wiederum ein Amt. Der gutmüthige, schlichte, heitergelaunte Max Joseph I. war in Bayern an die Stelle des Kurfürsten Karl Theodor getreten, und dieser Thronwechsel war zugleich ein Systemwechsel[2]. Der neue Minister, Montgelas, hatte seiner Zeit, weil er Illuminat war, Bayern verlassen, und seine Vorliebe für die Aufklärung verleugnete er dann auch nicht, als er die Zügel der Regierung in die Hände nahm. Er wollte in allen Verhältnissen aufräumen, und insbesondere dem Einflusse der Kirche Grenzen setzen. Bayern erhielt Glaubensfreiheit; gemischte Ehen wurden erlaubt, Geschiedene durften neue bürgerlich gültige eheliche Verbindungen eingehen. Für Bücher wurde die Censur aufgehoben, nicht aber für Zeitungen und Zeitschriften; und die Schulen verloren ihren kirchlichen Charakter, und wurden statt dessen als „wichtige Polizeianstalten" betrachtet[3]. Die alte Landesuniversität zu Ingolstadt und die neuerworbene fränkische Hochschule zu Würzburg wurden säkularisirt, und Leute, die bisher mit oder ohne Grund als Illuminaten verfolgt waren, durften eben als solche

[1] Abgedruckt bei Aichinger, J. M. Sailer, S. 322f.

[2] Vgl. C. T. Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland. Gotha 1862. I, 445f.

[3] Sicherer, Staat und Kirche in Baiern. S. 29f.

auf die Lehrerstellen rechnen. So trafen denn die drei Dillinger Freunde, Zimmer, Weber und Sailer, wieder an der reformirten Hochschule zu Ingolstadt zusammen. Sailer ward Professor der Ethik und Pastoraltheologie. Im Jahre 1800 musste indessen die Ingolstädter Universität, beim Vorrücken der Franzosen, nach Landshut flüchten, wo sie fortan blieb. Die an derselben allmählich eingeführte neue Ordnung würde freilich zu einem Orte, welcher Erinnerungen an Dr. Joh. Eck bewahrte, übel gepasst haben. Bei ihrer Verlegung wurde die Universität der Abhängigkeit von dem Bischof von Eichstädt enthoben, und kam fortan unter die Oberaufsicht des Staates. Die bisherige eidliche Verpflichtung auf die Dekrete des Tridentinums wurde abgeschafft, und man berief Protestanten, wie Savigny und Anselm Feuerbach.

Unter den Docenten zu Landshut nahm Sailer eine hervorragende Stellung ein. Er pflegte den vertrautesten Umgang nicht nur mit seinen Freunden von Dillingen her, sondern auch mit Savigny und dessen Hausgenossen, unter welchen ein frommer, evangelischer Geist herrschte; und der grosse Kriminalist Feuerbach, welcher die Gegend himmlisch, das gegenseitige Verhältniss der Professoren aber teuflisch nannte, nimmt Sailer ausdrücklich hiervon aus. Studenten der Medicin, wie Ringseis und Passavant, standen zu dem theologischen Professor in dem nächsten Verhältniss; ja, Studenten aller Fakultäten schaarten sich um ihn, wenn er Vorlesungen allgemeinen Inhalts hielt. In Passavant's Leben wird erzählt, wie jene jungen protestantischen Mediciner oft, wenn sie ihn besuchten, mit ihren schönen Stimmen ihm Lieder ihrer Kirche vorsangen, z. B. P. Gerhardt's „Befiehl du deine Wege“[1]. Für die theologischen Studenten war Sailer nicht bloss ein ausgezeichneter Lehrer, sondern zugleich ein väterlicher Freund[2]. Landshut bekam den Namen einer Hoch-

[1] J. K. Passavant, Leben, S. 38. Vgl. Desselben Tagebuchsaufzeichnungen, S. 343f.

[2] Aichinger, J. M. Sailer, S. 372; Schmid, Gesch. d. kath. K. Dtschl., S. 267f. Daselbst S. 369 wird eine Karikaturzeichnung Sailer's mitgetheilt, wie sie von einem wirklichen Illuminaten gezeichnet worden.

schule, wo junge Leute, die Schiffbruch am Glauben gelitten, wieder in den Hafen geführt würden, und Sailer erzog einen Kreis von Theologen, die nachher fromme Seelsorger wurden, wennauch keine Männer der Wissenschaft.[1] In fast allen Memoiren von christlich gesinnten Deutschen jener Tage begegnen wir dem Namen Sailer's. Fr. Perthes traf mit ihm in Leipzig zusammen, und in einem Briefe an seine Gattin, Karoline, die Tochter des Matth. Claudius, heisst es: „Sailer hat mir sehr gefallen. Er ist ein ausserordentlich geistvoller Mann. Er sieht sehr katholisch aus, aber, wie mir scheint, nicht ohne eine gewisse Anstrengung. Er lässt sich deinem Vater und dir empfehlen"[2]. Henrik Steffens schreibt in seinen Lebenserinnerungen über seinen Aufenthalt in Landshut 1817[3]: „Ich lernte hier den theologischen Professor Sailer kennen. Wir schlossen uns innig an einander; er verleugnete nie seine Denkweise, aber er war auch niemals zudringlich. Was mich zum Katholiken machte, wenn ich mit ihm sprach, machte ihn in meinen Augen zum Protestanten; und niemals trat mir die Einheit des Christenthums in allen seinen Formen inniger und tiefer entgegen; seine offene, treuherzige Freundlichkeit übte recht eigentlich eine religiöse Macht über mich; und wenn ich ihn ansah, oder ihn reden hörte, war es mir, als ob alle jene, sonst lästigen, Ceremonien, der ganze Nebel des Katholicismus durchsichtig wurde, so dass ich den reinen, innersten Herzenskern desselben sehen konnte." Nachdem er die eigenthümliche Mischung von Ernst und Scherz, wie sie Sailer im Gespräche eigen war, geschildert hat, fügt er hinzu: „Er gehörte nicht zu den sogenannten Geistreichen. Tiefe, überraschende Ideen hörte ich ihn niemals vorbringen; aber der tiefe Friede, die reine Liebe und die grenzenlose Macht des Glaubens gaben dem schlichtesten Ausdrucke eine wunderbar tiefe Bedeutung". Und Sailer's Schüler wandten auf ihren Lehrer jenes Wort an, welches Plato den Aristides zu Sokrates

[1] Vgl. Dalton, Joh. Gossner, S. 46 ff.
[2] Fr. Perthes' Leben und Briefe I, 118.
[3] Steffens, Was ich erlebte VIII, 353 f.

sagen lässt: „ich machte jedes Mal Fortschritte, wenn ich bei dir war, noch grössere, wenn ich dich zugleich ansah, während du redetest.“[1]

Von anderen Stücken des christlichen Glaubens war eines der Seele Sailer's in eigenthümlicher Art aufgegangen, nämlich die Gemeinschaft der Heiligen, und der Glaube an dieselbe war es, was sich in seiner ganzen Umgangsweise ausprägte. So schreibt er an seinen Freund Passavant „als Freund“: „Lange habe ich nichts für meinen inneren Menschen so stärkend, so erhebend gefunden, als den neunten Artikel des Symbols: die Gemeinschaft der Heiligen.“[2] Daher hob er am liebsten und häufigsten das zum Gemeingut aller Christen Gehörige hervor; und so oft er das specifisch Katholische geltend machte, vergass er niemals dabei das Gemeinsame. So schreibt er:[3] „Die Kirche Christi ist nicht durch die Schriften des Neuen Testaments, sondern durch die mündliche Predigt der Apostel und lebendige Überlieferung begründet worden. Die Apostel traten als lebendige Zeugen auf; sie kamen, redeten, siegten; ihr lebendiges Wort pflanzte den Garten Gottes. Das Prinzip des neuen göttlichen Reiches lautet: Der Glaube kommt aus dem Hören (Röm. 10, 17). Daher sandte Jesus nicht zwölf Schreibfedern in die Welt: er sandte zwölf lebendige Zungen, welche, durch seinen Geist in Bewegung gesetzt, sein Wort aussprachen. Der Inhalt des apostolischen Christenthums ist also der Inhalt der lebendigen Überlieferung, und nach dem Tode der Apostel war das *Depositum fidei apostolicae* die Norm und Regel des Glaubens. Das

[1] Diepenbrock's Worte, angeführt bei Aichinger a. a. O. S. 391.

[2] Briefe von Sailer, Diepenbrock und Passavant. Frankf. 1869. S. 12. Vgl. Diepenbrock's Ausspruch. S. 23f. „O dass sie einmal ans helle Licht träte, diese heilige Gemeinschaft! Dann würde die ganze Welt bekehrt; — denn welches Herz, das noch ein positives Liebeselement in sich hat, würde sich halten können gegen diesen Magnetberg der Liebe, und wie würde alles Negative sich verlieren in dem fernen Pole — *Fiat! fiat!*“

[3] Sailer, Grundlehren der Religion, S. 466f. Angeführt bei Aichinger a. a. O. S. 363. Fr. H. Jacobi nannte dieses Buch „eines der besten in der deutschen Sprache“. (Ebendas. S. 365.)

Glaubensprinzip der ersten Christen waren also nicht die Schriften des Neuen Testaments; denn diese wurden von den christlichen Gemeinden als wahr und göttlich nur darum angenommen, weil sie mit der lebendigen Predigt der Apostel übereinstimmten, und weil sie von den Aposteln, diesen lebendigen Predigern, verfasst oder anerkannt waren. Die Schriften des Neuen Testaments galten der Kirche als die ältesten geschriebenen Belege für das mündlich verbreitete apostolische Glaubensbekenntniss; man blickte auf sie als auf den Krystall, in welchem sich die flüssigen Worte der Apostel gefestigt hatten, die aber durch das lebendige Wort der Kirche wieder flüssig gemacht werden mussten, um die Herzen der Völker zu tränken. Die heilige Schrift ist das geschriebene Zeugniss, welchem das lebendige Zeugniss der Apostel vorausgegangen ist, und das nachfolgende lebendige Wort der Kirche giebt und muss dem geschriebenen Zeugniss lebendige Bedeutung geben. Jede Konfession, welche ihr Glaubensprinzip von der apostolischen Überlieferung unabhängig macht, trägt den Keim der Verwesung in sich; und wenn sie auch eine Zeitlang bestehen kann, lebt sie doch nicht durch ihr inneres Prinzip, sondern sie kann nur durch äussere Gründe zusammengehalten werden". — In diesen Worten ist eine geschichtliche Wahrheit ausgesprochen, welche der Protestantismus oft vergessen hat; aber diese Wahrheit ist von jenem unwahren römischen Traditionsbegriff überwuchert, welcher im Folgenden unverhüllt hervortritt, wenn Sailer behauptet, dass erst die Anerkennung des sichtbaren Mittelpunktes der Einheit in dem Stuhle Petri der Grundlehre des katholischen Christenthums volle Bestimmtheit und sichere Brauchbarkeit gebe.

Dennoch vermissten die eifrigen Katholiken bei Sailer die schärferen dogmatischen Ausdrücke, und sie nahmen Anstoss an seinem guten Verhältniss zu mehreren der Protestanten Norddeutschlands, Würtembergs und der Schweiz. Sie ärgerten sich auch an dem geringen Werthe, den er Institutionen, wie die Klöster, beilegte. Gegen Niebuhr[1] äusserte Sailer: „die

[1] Niebuhr, Lebensnachrichten II, 229.

Klöster hätten untergehen müssen, wenn sie auch nicht aufgehoben wären"; und in seinen Schriften werden ähnliche Äusserungen Anderer beifällig angeführt.[1] Weder der vertraute Umgang seiner Schüler mit der Schrift, noch ihre Verwerfung der Mentalrestriktion und anderer Punkte der jesuitischen Ethik, konnten nach dem Geschmacke der Jesuiten sein; und die freie, ungezwungene Art, wie sie sich bewegten, und die religiöse Wärme, mit welcher sie alle kirchlichen Handlungen ausführten, erregten Anstoss bei den, in alten Formen erstarrten Leuten.[2] Auch hat der moderne Ultramontanismus das Andenken Sailer's nicht unangefochten und in Frieden gelassen. Noch vor einigen Jahren hat ein Schriftsteller der genannten Richtung sich sogar erlaubt, Sailer „des niedrigsten Deismus" zu beschuldigen; und als Sailer's eigener Schüler Ringseis in späteren Jahren für Sailer das Wort nahm, so geschah es nicht, ohne einzuräumen, dass Sailer in seiner früheren Periode „vielleicht von gewissen Irrthümern der Zeit nicht ganz ungefärbt geblieben sei", und dass er in seinen späteren Jahren nicht immer „entschieden genug die Dinge bei ihren katholischen Namen genannt habe"[3]. Einen ähnlichen Vorbehalt macht der bisherige katholische Bischof von Paderborn, Konrad Martin. Er wagt auch nicht, Sailer in Schutz zu nehmen gegen die Beschuldigung „einer starken Hinneigung zu falschem Mysticismus"; aber er meint doch auf der anderen Seite, dass „das Schattenhafte, Unvollkommene und Unkorrekte" bei ihm überwogen werde von dem Guten, was seine Schriften enthalten, so dass selbst Feinde anerkennen müssen, dass bei ihm „eine bessere theologische Richtung vorbereitet und eingeleitet sei"[4].

Sailer's Name wurde weit und breit genannt. Nord-

---

[1] Z. B. in der Schrift: „An Heggelin's Freunde, S. 73 und 138. Vgl. jedoch gegenw. Buch, weiter unten.

[2] Schmid a. a. O. S. 271f. (nach Jocham, Dr. Alois Buchner. Augsb. 1870).

[3] Vgl. Haringer, Clem. Maria Hoffbauer, Wien 1877, und Histor. polit. Blätter für 1878. S. 581f.

[4] Konr. Martin, Zeitbilder. Mainz 1879. S. 62f.

amerikanischen Christen kam durch Vermittelung einiger Kaufleute aus Amsterdam zu Ohren, dass er und seine Schüler dahin strebten, das innere Christenthum mit dem äusseren, „Glauben, Geist und Leben mit Ceremonien und Sakramenten zu verbinden", und sie schickten daher einen Abgesandten nach Deutschland. Dieser Mann — Stephan Grellet war sein Name — besuchte 1814 Sailer, Gossner und Lindl; zu Boos kam er nicht, jedoch nur darum, weil die beiden keine Sprache kannten, in welcher sie sich hätten verständigen können. Als Grellet seinen Landsleuten von der Erweckung in Bayern erzählte, so schossen sie eine Summe zusammen, welche an Sailer geschickt wurde, damit er sie unter die Ärmsten vertheile. Ein Theil dieser Summe wurde nachher — was gewiss für den Charakter der Bewegung bezeichnend ist — zur Herausgabe eines Neuen Testaments verwandt.[1] Namentlich aber in der Schweiz hatte Sailer zahlreiche Freunde. Er nahm sich der in Landshut studirenden Schweizer besonders an, besuchte auch öfter ihre Seen, Berge uud Thäler. Während der Ferien pflegte er die eine oder andere Reise zu unternehmen; und überall, wohin er kommen mochte, gewann er die Herzen. F. H. Jacobi besuchte er in München zu wiederholten Malen, und auch zu Schelling stand er in einem vertrauten Verhältniss, schon seit dessen Aufenthalt in Jena. Im Jahre 1819[2] machte er eine Reise in die Rheingegenden, und dabei knüpfte er eine nähere Verbindung mit dem Münsterschen Kreise an. Er nahm aber seinen Weg über das Städtchen Dülmen in Westfalen, wo damals die oft und viel besprochene Nonne Anna Katharina Emmerich weilte.

Sie war im Jahre 1774 in der Nähe von Coesfeld im Bis-

[1] Gossner, M. Boos. S. 357f. Vgl. über den merkwürdigen Mann (ursprünglich Franzosen) Seebohm, *Memoirs of Steph. Grellet.* London 1841. Dalton, J. Gossner, S. 170.

[2] Diese Jahreszahl haben sowohl Aichinger, als Janssen a. a. O. II, 486, und Brentano selbst; Reinkens dagegen (Allgem. deutsche Biographie, Art. Diepenbrock) meint, dass die Reise im Jahre 1817 vor sich gegangen sei.

thum Münster geboren; und wenn man ihrem bewundernden Biographen Glauben schenken darf, verlief ihre Kindheit und Jugend wie die so mancher mittelalterlichen heiligen Frauen.[1] Sie hütete Kühe und Kälber, war aber in ihren Gedanken dabei mit heiligen Dingen beschäftigt. Kam sie in die Nähe der heidnischen Hünengräber, so fühlte sie sich abgestossen; aber die „Gebeine der Heiligen" zogen sie an, „sowie der Magnet das Eisen zieht." Sie nahm sich Armer und Kranker an, sog ihre Geschwüre und Wunden auf, und zeigte sich frühzeitig visionär. In ihrem sechszehnten Jahre erweckte das Glockengeläute von dem Annunciata-Kloster zu Coesfeld ihre Sehnsucht nach dem Klosterleben; aber vergebens klopfte sie bei den Augustinerinnen zu Borken an, ebenso bei den weiblichen Trappisten zu Darfeld und bei den Clarissinnen zu Münster. Da diese Klöster arm waren, sie selbst aber nicht minder, so fand sie keine Aufnahme. Da wollte sie die Orgel spielen lernen, um vielleicht auf diesem Wege den Zugang in ein Kloster zu gewinnen; aber ihre Fürsorge für die Armen liess ihr keine Zeit übrig, um das Orgelspiel gehörig einzuüben. Als sie vierundzwanzig Jahre alt war, kniete sie um die Mittagsstunde vor einem Krucifixe in der Jesuitenkirche zu Coesfeld, und hier hatte sie eine Vision, welche sie selbst in folgender Weise schildert: „Ich sah vom Altare der Kirche, von dem Tabernakel, wo das heilige Sakrament stand, meinen himmlischen Bräutigam in einer leuchtenden Jünglingsgestalt vor mich hintreten. Seine linke Hand hielt einen Blumenkranz, seine rechte eine Dornenkrone, und er gebot mir, zwischen ihnen zu wählen. Ich griff nach der Dornenkrone; er setzte sie mir auf, und ich drückte sie mit beiden Händen auf den Kopf, worauf er verschwand, und ich kam wieder zur Besinnung, mit einem heftigen Schmerze um meinen Kopf herum." Am nächsten Tage war ein Theil des Kopfes geschwollen, und er blutete etwas; aber diese Blutung verbarg sie, ihrer eigenen Aussage nach, sorgfältig. Endlich im Jahre

[1] Vgl. zu dem Folgenden Clemens Brentano, Lebensumriss der A. K. E. in seinen: Gesammelte Schriften IV, 293f.

1802 öffnete das Clarissinnen-Kloster zu Dülmen der Anna Katharina seine Pforte. Hier aber begannen für sie schwere Zeiten. An und für sich fordert das Klosterleben Entsagung; aber die ekstatische Nonne zu Dülmen begnügte sich nicht mit dem gewöhnlichen Masse derselben. Es war ihr zu wenig, ihre persönlichen Leiden zu tragen; sie bat Gott, auch Anderer Leiden ihr aufzulegen, weil sie dieselben besser und geduldiger tragen könne, und sie wollte die einzelnen Sünden mit der einen oder anderen Krankheitsform aussöhnen. Im Jahre 1811 wurde das Kloster zu Dülmen aufgehoben, und die Kirche geschlossen; aber während eines Jahres blieb Anna Katharina, zugleich mit einem armen Mädchen und einem aus Frankreich emigrirten Priester noch im Kloster. Als das Jahr vorüber war, erhielt sie, krank und elend wie sie war, ausserhalb des Klosters eine jämmerliche Wohnung. Kurz nachher begann ihre sogenannte Stigmatisation: sie empfing an ihrem Leibe alle Merkmale des Kreuzesleidens Jesu Christi. Zugleich hörte sie auf, ordentliche Nahrung zu sich zu nehmen: ein wenig Wein mit Wasser, Fruchtsaft, oder Wasser allein, war Alles, was sie genoss. Im Anfang des Jahres 1813 ward ihr Zustand in weiteren Kreisen bekannt; und Graf Stolberg mit seiner Familie, in der Begleitung Overberg's, kamen, die stigmatisirte Nonne zu sehen. Er ist in solchem Grade von ihr hingenommen, dass er sogar seine Hoffnung eines allgemeinen geistigen Frühlings auch auf „das herrliche Wunder" gründet, „welches Gott an dieser Nonne gewirkt, der er in diesen Tagen des Unglaubens die Male aufgeprägt hat, durch welche wir alle können erlöst werden."[1] Später begleitete Overberg die Tochter der Fürstin Gallitzin nach Dülmen; und diese, nachher an den Fürsten von Salm verheirathet, ist seitdem in „beständiger Gebetsgemeinschaft mit Anna Katharina geblieben."[2]

Am 22. Oktober 1818 kam denn auch Sailer zu ihr. Als er fand, dass sie in dem Hinterhause einer Gastwirthschaft wohnte und eine Kegelbahn unter ihren Füssen hatte, sagte

[1] Janssen a. a. O. II, 352.
[2] Brentano a. a. O. S. 314.

er: „Siehe, so ist es, die kranke Nonne, die Braut unsres Herrn, wohnt in einem Kruge, gleichwie des Menschen Seele in seinem Leibe". Am nächsten Tage, welcher ein Freitag war, befand sich Sailer allein bei ihr und überzeugte sich von den Blutungen an ihrem Kopfe, ihren Händen und Füssen. Sie blutete nämlich vorzugsweise des Freitags, am meisten am Karfreitag. Sie beichtete Sailer, und er spendete ihr das Abendmahl. Nachher äusserte er sich also: „Sie ist äusserst schweigsam in Betreff dessen, was Gott ihr in den Gesichten mittheilt, und sie ist die Demuth selbst. Die Unschuld und Einfalt, mit welcher sie erzählt, genügt schon als der beste und sicherste Bürge für ihre Glaubwürdigkeit."[1] In Dülmen traf Sailer den romantischen Dichter Clemens Brentano, welcher, nach einem unstäten, nichts weniger als frommen Leben, endlich bei dieser ekstatischen Nonne Ruhe fand, und in den Räumen jenes Klosters einen siebenjährigen Aufenthalt nahm. Sailer rieth der Anna Katharina, dem Romantiker soviel als möglich von ihren Gesichten mitzutheilen[2], was auch geschehen ist. Der Herausgeber von „des Knaben Wunderhorn" und der Sammler deutscher Märchen sass täglich an dem Krankenbette der Nonne und schrieb nieder, was er sah und hörte; und hierdurch fühlte er sich angetrieben und in Stand gesetzt, ein Leben Jesu zu schreiben, von welchem ein Bruchstück: „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi" im Jahre 1833 erschien, und im Jahre 1852 (zehn Jahre nach seinem Tode) ein „Leben der heiligen Jungfrau Maria". Damals war aber auch Anna Katharina längst entschlafen. Am 9. Februar 1824 „eilte", wie Brentano sagt, „ihre reine, wie eine Braut geschmückte Seele von den keuschen Kindeslippen des gekreuzigten Leibes derselben ihrem himmlischen Bräutigam hoffnungsvoll entgegen".

Stigmatisationen sind in den Heiligen-Legenden nichts Unbekanntes, schon mit den Tagen des Franciscus von Assisi, von welchem einer seiner Jünger — aber merkwürdig genug,

[1] Aichinger a. a. O. S. 398.
[2] Brentano a. a. O. S. 317.

gerade nicht die ihn heiligsprechende päpstliche Bulle — erzählt, dass er an seinem Leibe „die Male des Heilandes“ bekommen habe. Man hat die Ansicht geäussert, ein ununterbrochenes Hinblicken auf das Bild des Gekreuzigten könne, bei einer kränklichen, nervös reizbaren Persönlichkeit, unter gewissen Umständen die erwähnten Blutungen hervorrufen, welche somit keineswegs eine ausserordentliche Gnadengabe Gottes seien, sondern nur ein Zeugniss der Macht des Seelenlebens über den Körper. Und unstreitig kommen in der Kirchengeschichte merkwürdige Erscheinungen vor, die sich allein durch den geheimnissvollen Zusammenhang der Seele und des Leibes erklären lassen; aber es giebt auch angebliche Wunder, die bei näherer Prüfung sich in Täuschungen auflösen. Der moderne Ultramontanismus, welcher soviel Mittelalterliches wieder heraufbeschworen, hat auch Stigmatisationen und Madonnen-Erscheinungen beständig wieder aufgeboten; und gerade in unseren Tagen spielen dergleichen Wunder in dem katholischen Volksglauben eine nicht geringe Rolle. Die Verbreitung, welche die Visionen der A. K. Emmerich gefunden haben, bezeugt, welchen Boden Legenden dieses Schlages noch finden können. Dass die Kritik hierdurch herausgefordert wird, ist leicht erklärlich. Vor einigen Jahren erklärte das bekannte Blatt der deutschen Centrumspartei, die Germania, anlässlich der vermeintlichen Wundererscheinungen in Marpingen (Regierungsbezirk Trier), dass die officiellen Akten, die über die Nonne zu Dülmen erschienen seien, „von Unwahrheiten wimmelten“, während die geheimen Akten, welche die Wahrheit enthielten, spurlos verschwunden seien. Diese Behauptung war es, wodurch ein Arzt zu Münster, Dr. Karsch, sich bewogen fühlte, die Sache zu untersuchen.[2]

[1] Als Brentano 1842 in Aschaffenburg starb, testamentirte er dem Prof. Haneberg zu München seine Aufzeichnungen über die A. K. Emmerich. Vgl. F. Schegg, Erinnerungen an Haneberg, welcher freilich Anderes und Besseres zu thun hatte, als jene herauszugeben; er überliess die Aufgabe dem hierfür geeigneteren Redemptoristen-Pater Schmöger. S. Heinrich, Clemens Brentano, S. 80.

[2] Dr. Karsch, Die stigmatisirte Nonne K. E. zu Dülmen. Münster 1878.

Er entdeckte denn, dass die geheimen Akten durch Freunde und Bewunderer der Nonne bei Seite geschafft worden waren, weil sie für dieselbe vernichtend waren. Sie bewiesen nämlich, dass die Stigmatisationen der Anna Katharina Emmerich durchaus nicht zu den Phänomenen gehören, über welche die Geschichte nur ein zweifelhaftes Urtheil fällen kann. Die angeblich so hoch begnadigte Nonne zu Dülmen war, diesen Untersuchungen zufolge, ein armes kränkliches, überspanntes Frauenzimmer, unfähig, zwischen Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden, schliesslich auch nicht zwischen Wahrheit und Lüge, Ehrlichkeit und Betrug, und dass man ihren Stigmatisationen gegenüber nicht nöthig hat, zu Hypothesen von der Macht der Seele über den Leib seine Zuflucht zu nehmen[1]. Auffallend ist es nur, dass ein Mann wie Sailer sich dermassen konnte täuschen lassen, woraus man freilich ersieht, wie römisch-katholisch der Hintergrund seiner Frömmigkeit war. Weniger auffallend ist es, dass ein moderner ultramontaner Schriftsteller, aus eben der Gegend, in welcher Sailer während seiner letzten Jahre wirkte, den Phantasien der Anna Katharina und Clem. Brentano's so grosse Bedeutung beigelegt hat, dass er im Jahre 1877 ein zwölf Bogen starkes Buch „über die Visionen und Offenbarungen der Nonne zu Dülmen und anderer ähnlicher Frauen" herausgab, und zwar als prophetische Lichtblicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ja über Himmel und Erde[2]. Diese Offenbarungen reden nämlich keineswegs nur von der heiligen Geschichte, sondern zugleich von vielen anderen Dingen, von menschenähnlichen Gestalten, Wäldern und Thieren auf dem Monde und von

[1] Vgl. Tholuck, Vermischte Schriften. Hamburg 1839. II, 477, wo sein Urtheil schon das Richtige trifft, während er in früherer Zeit (I, 111f.) noch an Befangenheit litt.

[2] C. L. A. Warnefried, Visionen und Offenbarungen der A. K. Emmerich und anderer Ordensschwestern über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kirche, Regensburg 1877 (angeführt von Karsch a. a. O. S. 123f.). — Heinrich, Clemens Brentano, S. 78, ist nicht abgeneigt, den Ausdruck „Gesichte" für die Visionen der Nonne zu vertauschen mit „Betrachtungen und Beobachtungen", und er hält die Hinterthüre offen, dass „die Kirche über dieselben kein Urtheil gefällt habe".

guten Geistern, welche sich in der Milchstrasse gleichsam baden. Jedenfalls haben wir in ihnen ein Zeugniss, keineswegs aber das einzige, von der grossen Macht, welche in unserm ungläubigen und skeptischen Zeitalter der Aberglaube hat[1].

Das Vertrauen, das Sailer und der Münstersche Kreis einer Anna Katharina Emmerich entgegenbrachten, war ein gar trauriges Vorzeichen Dessen, was gerade da, wo diese „Stillen im Lande" gelebt und gewirkt hatten, aufkommen sollte. Ursprünglich bildet die Mystik ein heilsames Gegengewicht gegen steife, bloss äusserliche Kirchlichkeit, und sie gedeiht auch am besten in solchen Gebieten und solchen Zeiten, in denen die öffentlich anerkannte Religion in Gefahr ist zu versteinern. Indessen fehlt es auch gar nicht an Beispielen, dass diese Gegensätze neben einander bestehen und sich verbrüdern können. Wenn die Mystik, in der Stille des Herzens geboren und gepflegt, ihre Geburtsstätte verliess und ihren geistigen Adelsstempel preisgab, um durch äussere vermeintliche Zeichen und Pfänder besonderer göttlicher Gnade die Massen in Verwunderung zu setzen, so ist sie öfter auf einen Punkt gekommen, wo sie von der Hierarchie als Mittel zum Zweck gebraucht wurde. Sie selbst begehrt alsdann, dass die Hierarchie den mystischen Wundern und Offenbarungen das Siegel der Glaubwürdigkeit aufpräge, und die Hierarchie ist ihrerseits gar nicht abgeneigt, dergleichen Atteste auszustellen, weil sie zur Verherrlichung ihrer eigenen Macht dienen. Ist in des Mystikers Brust jenes selbstgewisse Erfahrungszeugniss verstummt, das Gefühl innerer Beseligung hinter dem Bedürfniss kirchlicher Garantien für gewisse äussere Phänomene zurückgetreten, so ist im Grunde der eigentliche Stachel der Mystik zerbrochen, und die Hierarchie, welche von Hause aus ihre Gegnerin und Verfolgerin gewesen, nimmt sie in ihre Dienste. Aber die Geschichte der Kirche hat, und zwar nicht am wenigsten in neuester Zeit, bewiesen,

---

[1] Vgl. F. H. Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube. Bonn 1879.

dass jedes Mal, wenn die in religiösen Materialismus verwandelte Mystik einen solchen Bund mit der Hierarchie abschliesst, sich ein neuer, furchtbarer Gegner erhebt. Die Stillen im Lande repräsentirten den Protest, den die edle katholische Mystik gegen eine todte, kalte Kirchlichkeit erhebt; aber weder Sailer noch die Münsterianer bestanden die Geisterprüfung in Dülmen, und die Schaar, welche in ihre Fussstapfen trat und ihnen nachlief, ging im religiösen Materialismus weiter und weiter. Daher konnte nur allzubald der Tag kommen, wo die geärgerte Vernunft sich erhob, um das Kind mit dem Bade auszuschütten, die echte Mystik mit der falschen, den Glauben mit dem Aberglauben über Bord zu werfen. Wäre indess Sailers innerste Geistesrichtung in der katholischen Kirche zur Herrschaft gekommen, so hätten wir wohl so wenig den Deutsch-Katholicismus, wie das nachherige Freidenker-Concil zu Neapel erlebt, aber gewiss auch nicht die Ausstellung des heiligen Rockes zu Trier und eine solche Kirchenversammlung wie die letzte Vatikanische.

Von Dülmen reiste Sailer nach Münster, wo er in der Domkirche predigte, und nachher auch nach Sondermühlen, wo Stolberg wohnte. Alle Münsterianer betrachteten den Landshuter Professor als einen alten Bekannten, und sie fühlten sich zu ihm, als einem von der Natur und der Gnade herrlich ausgestatteten Manne, sehr hingezogen.[1] Auf dieser Rheinreise machte er noch einen anderen Besuch, welcher für ihn selbst und noch einen Anderen grosse Bedeutung gewann. In Holtwik bei Bochholt hielt sich damals der Hofkammerrath Anton Diepenbrock und sein zwanzigjähriger Sohn Melchior auf[2]. Dieser Sohn hatte dem Vater vielen Verdruss gemacht. Als Knabe hatte er seine Lust daran gefunden, über die Dächer zu laufen und in die Bäume zu

---

[1] Janssen a. a. O. S. 451.

[2] Vgl. zu dem Folgenden: Allg. deutsche Biographie (Diepenbrock) V, 130 f.; Förster, M. von Diepenbrock, Breslau 1859 (Miniatur-Ausg.); Diepenbrock, Erinnerung an Sailer (nach des Ersteren: Geistlicher Blumenstrauch, abgedruckt bei Bodemann a. a. O. S. 265 f.)

klettern, und seine Wildheit schien unbezähmbar. Zuerst kam er in ein, von französischen Emigranten geleitetes, Pensionat zu Münster; aber hier ward er bald zu einer Unmöglichkeit. Als er vom Kriege hörte, so wünschte er in ein militärisches Institut zu Bonn einzutreten; und dieser Wunsch wurde ihm gewährt. Als Napoleon das Lyceum besuchte, sass er gerade im Karzer; um aber mit rufen zu können: *vive l'empereur!* wurde er herausgelassen. Auch in Bonn wollte er nicht einschlagen; und da sein Trotz ihn zu einer Insubordination fortgerissen hatte, jagte man ihn weg. Der Freiheitskrieg brach aus: er ging als Freiwilliger mit und ward Lieutenant in der Landwehr. Der Krieg nahm ein Ende; „da ward der Garnison- und Gamaschendienst ihm verhasst." Er nahm seinen Abschied, riss seine Officiersuniform in Stücke, zerbrach seinen Degen, und gedachte nach Amerika zu gehen. Indessen machte er zuvor seinem Vater einen Besuch, studirte ein wenig, ging auf die Jagd und beschäftigte sich mit Poesie und Landwirthschaft, bis Sailer, gelegentlich des erwähnten Zusammentreffens, einen entscheidenden Einfluss auf ihn übte[1]. Er hatte gegen den seiner Frömmigkeit wegen weithin bekannten Gast viele Vorurtheile; und bei Tische blieb er so schweigsam, dass Sailer durchaus kein Gespräch mit ihm anknüpfen konnte. Nach Tische forderte Sailer ihn zu einem Spaziergange auf, und dieser ward entscheidend für sein ferneres Leben. Tages darauf ging der junge Melchior Diepenbrock zur Beichte, genoss darnach das heilige Abendmahl; und von diesem Augenblicke an fühlte er sich an Sailer gekettet. Seine Sehnsucht nach dessen Nähe war so mächtig, dass er seinen Vater um Erlaubniss bat, nach Landshut gehen und Kameral-Wissenschaft studiren zu dürfen. Da diese Bitte erfüllt wurde, kam er in die Lage, während der nächsten zwei Jahre täglich mit Sailer zusammenzuleben. Im Jahre 1819 kehrte er heim und bekam Erlaubniss, die priesterliche Laufbahn einzuschlagen. Im Jahre 1823 wurde er in Regensburg von Sailer zum Priester geweiht. Damals begann der vor-

[1] Förster a. a. O. S. 26 f.

malige Landwehrlieutenant, aus mystischen Gärten verschiedener Länder Blumen zu sammeln zu einem „geistlichen Blumenstrauss“ [1], und solange Sailer lebte, lieh Diepenbrock ihm sowohl „seine Feder, als seinen Kopf und sein Herz.“

Kurz vor seiner Rheinreise hatte Sailer durch den preussischen Minister von Hardenberg wiederholt das Anerbieten erhalten, den erzbischöflichen Stuhl von Köln zu besteigen. Er lehnte ab, um seinem engeren Vaterlande, Bayern, dienen zu können, wiewohl manche seiner Freunde, u. A. Stolberg, meinten, dass man nach altem kirchlichen Recht und Herkommen ihn zwingen müsse, das angebotene Amt anzunehmen. Aber jetzt war es allein der Papst, nicht die Gemeinde, von wo ein solcher Zwang ausgehen konnte; in Rom war indessen Sailer keine *persona grata.* Der päpstliche Nuntius zu München hatte ihn beim Papste angeschwärzt; desshalb weigerte sich die Kurie, ihn als Bischof von Augsburg anzuerkennen, als der bayersche Kronprinz Ludwig ihn zu diesem Amte vorgeschlagen hatte. Diese Haltung Roms gegen Sailer war ihm äusserst schmerzlich. Sie gab ihm Veranlassung, die oben (S. 323 f.) erwähnte Rechtfertigung seines Verhältnisses zur „After-Mystik“ zu schreiben; und im Jahre 1820 gab er in lateinischer Sprache eine kleine Schrift heraus: *„D. M. Sailer de se ipso,“* als eine weitere Schutzschrift für die von ihm eingenommene Stellung. Dieses half. Im Jahre 1821 wurde er als Domkapitular nach Regensburg berufen; und im nächsten Jahre ward er, als Bischof von Germanikopolis *in partibus,* Coadjutor des achtzigjährigen Bischofs von Regensburg. Da waren „die Berge Roms und die Höhen Münchens“ ihm geebnet, und er verlebte nun in Regensburg einige verhältnissmässig ruhige Jahre, von seinem König geehrt und von vielen Christen, sowohl innerhalb als ausserhalb seiner eigenen Kirchenabtheilung, geliebt: denn Ireniker blieb Sailer bis zuletzt. Der dänische Lutheraner Rudelbach erzählte auf dem ersten der skandinavischen Kirchentage (1857), wie er im Jahre 1823 mit Sailer Arm in Arm auf den Wällen

[1] Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauss. Augsburg 1826.

Regensburgs gewandelt sei. „Da war," sagte er,[1] „zwischen uns garnicht die Rede von irgend etwas in römischem Sinne Scheidenden (welches er, wenn's hoch kam, in dem verklärenden Lichte des Evangeliums auffasste), sondern nur von dem Evangelischen, was verbindet." Die Dichterin Luise Hensel, welcher wir das auch in andere Sprachen übergegangene schöne Abendlied: „Ich bin müde, geh' zur Ruh" verdanken (sie war selbst zum Katholicismus übergetreten), erkannte in Sailer ein Muster echter Frömmigkeit; und in einem Briefe an dieselbe hat Clem. Brentano im Jahre 1829 eine interessante Schilderung des Eindruckes gegeben, den Sailer, im Gegensatze gegen andere, auch hervorragende Geistliche, auf Jeden machte. Brentano hatte auf einer Schweizer Reise Gelegenheit gehabt, verschiedene Formen klösterlicher Frömmigkeit kennen zu lernen; er fand aber „keine in der Freiheit der Heiligen." Nach seiner Heimkehr hatte er drei Wochen bei Sailer zugebracht; und hier ward es ihm zu Muthe, „als ob er hundert Meilen zwischen Papier-Kulissen, Wachsfiguren und Automaten umhergereist, und jetzt auf einmal zu einem der freundlichsten, friedlichsten Heiligen gekommen sei."[2]

Im Jahre 1829 starb der greise Bischof Wolf von Regensburg, und Sailer ward sein Amtsnachfolger. Damals aber war er selber von der Last der Jahre so gebeugt, dass er schon zuvor eine Zeitlang eines Helfers bedurft hatte. Hierzu hatte er den gleichgesinnten Georg Wittmann ersehen, welcher Bischof von *Comona in partibus* war. Den Hirtenbrief, den Sailer bei seinem Amtsantritte zu erlassen hatte, musste Melchior Diepenbrock für ihn schreiben, während sie ihren Sommeraufenthalt auf dem Schlosse Barbing hielten, welches König Ludwig an Sailer für Lebenszeit überlassen hatte. „Mache es hübsch und eindringlich!" sagte Sailer zu Diepenbrock; und scherzend setzte er hinzu: „Machen Sie es nicht allzu scharf, Herr Bischof, so dass wir Ehre von Ihnen haben." Als der Hirtenbrief fertig war, sammelte Sailer alle

---

[1] *Forhandlinger paa det 1ste skandin. Kirkemöde.* Kbhvn. 1857 p. 50.

[2] Reinkens, Luise Hensel und ihre Lieder. Bonn 1877 S. 237 f.

daselbst weilenden Freunde um sich. „Jetzt will ich mich in die Gemüthsverfassung eines alten Landpredigers versetzen. Sie, meine Herren, sollen den übrigen Klerus vorstellen, und unsere Damen das Laienvolk. Nun frisch zu, Melchior, lass dich hören," sagte Sailer, und Diepenbrock verlas hierauf den in des Bischofs Namen verfassten Hirtenbrief. Nach der Verlesung fiel Sailer seinem jungen Freunde um den Hals und sprach: „Wie thöricht wäre es doch, wenn ich alter Mann meine eigenen Waffen aus der verrosteten Scheide ziehen wollte, nachdem Gott mich mit diesem wackeren Schwerte umgürtet hat. Ohne Diepenbrock durfte ich in meinem Alter den Bischofsstuhl nicht besteigen, und ohne ihn könnte ich meinen Platz auf demselben nicht behaupten."[1] Diese Scene ist ein schönes Zeugniss dafür, dass der Greis noch dem Jünglinge ähnlich war in Demuth und Anerkennung fremden Werthes.

Noch bevor Sailer zur Ruhe ging, hatte er die Freude, die auf die Klöster bezügliche Bestimmung des bayerschen Konkordats zum Theil ausgeführt zu sehen. Ein Mann vom altbayerischen Adel hatte das säkularisirte Kloster Metten angekauft, und erbot sich, dasselbe an Klosterleute zu überlassen. Dieser Plan stiess auf Hindernisse; aber Sailer überwand sie alle in der Hoffnung, dass die Benediktiner Abtei und die Klosterschule, welche er in Metten eröffnen wollte, Licht und Wärme über sein Vaterland verbreiten würden. Die Arbeit für diese Stiftung gereichte ihm zu lebhafter Befriedigung; aber der Streit wegen der gemischten Ehen, welcher damals anfing die Kirche in Konflikt mit der Regierung zu bringen, betrübte und ängstigte ihn in seinen letzten Tagen. Welche Stellung er bei dieser Frage einnahm, wird sich am besten weiter unten, im Zusammenhang mit der Geschichte des Konfliktes selbst, entwickeln lassen.

Am 20. Mai 1832, während die Angelusglocke am frühen Morgen läutete, wurde Sailer abgerufen, und drei Tage später in dem rechten Seitenschiffe des Domes begraben. Wittmann

[1] Förster a. a. O. S. 67 f.

schilderte in der Leichenrede, was er als Universitätslehrer und als Bischof gewesen sei. Als König Ludwig I. einige Zeit darauf nach Regensburg kam, war sein erster Gang zu Sailers Grabe, wo er zu Wittmann sagte: „Sie, Herr Weihbischof, sind Sailers Freund gewesen; Sie werden auch sein Nachfolger werden; ich weiss keinen würdigeren.“[1] Wittmann folgte aber seinem Freunde bald ins Grab; schon ein Jahr darnach wurde er an Sailers Seite beigesetzt. An seinem Sarge schilderte Diepenbrock diese edle Gestalt folgendermassen.[2] „Fünfundvierzig Jahre ist zu gewissen Stunden täglich ein Mann in altpriesterlicher Tracht, gesenkten Hauptes und Blickes, durch die Strassen Regensburgs gewandelt. Er wurde ehrfurchtsvoll von Allen gegrüsst, und er grüsste freundlich wieder. Nicht selten begleitete ihn eine Schaar Kinder, welche sich an sein schwarzes Obergewand anklammerten. Sein Weg führte ihn durch die entlegensten Strassen, in die Wohnungen der Armen und Kranken, in Hospitäler, in Kirchen und Schulen. Sein rascher Schritt und sein gehaltenes Wesen verriethen, dass er im Auftrag und Dienst eines höheren Herrn einherging; und wo er eintrat, da kamen mit ihm Ernst, Ehrfurcht und Friede.“ Demnächst erwähnte Diepenbrock den Hang zur Einsamkeit, den Wittmann von Kindheit auf gehabt, und wie er in der Einsamkeit sowohl Kopf als Herz zu seinem Tagewerk gerüstet habe; wonach er besonders strebte, war, die Menschen und sich selbst kennen zu lernen. Am Schlusse schilderte er ihn als einen Jakob den Gerechten, „mit Kameelknoten auf den Knieen, von dem unaufhörlichen Beten,“ an der Seite einer Johannes-Natur wie Sailer.

Nach Wittmanns Tode bestieg ein anderer Mann der Sailerschen Richtung, Schwäbl, den alten Bischofssitz St. Wolfgangs; und Diepenbrock fuhr fort, in demselben Stifte

---

[1] Dieses war auch Diepenbrock's Wunsch. S. Briefe von Sailer u. s. w. S. 28.

[2] Die Leichenrede ist abgedruckt in Schubert's Erinnerungen an B. Overberg und G. M. Wittmann. Erlangen 1835.

zu wirken, zuerst als Domdechant, später als General-Vikar. Da aber auf Schwäbl ein Bischof von anderer Geistesrichtung folgte, legte Diepenbrock sein Amt nieder und lebte ganz für gelehrte Studien, bis das Domkapitel zu Breslau im Jahre 1845 ihn zum Fürstbischof daselbst wählte. Seine letzten Jahre in Regensburg hatten ihn gelehrt, dass „die innigen Seelen wieder sehr seltene Vögel geworden waren"; und in Breslau sollte der Nachfolger des, um des Gewissens willen zurückgetretenen, darnach zur evangelischen Kirche übergetretenen, edlen Grafen von Sedlnitzky, noch viel schmerzlichere Erfahrungen der nämlichen Art machen.

Ultramontanismus und Romantik.

I.

Der Gallikanismus in Frankreich hatte seine Seitenstücke an dem Josephinismus in Österreich und dem Febronianismus in Deutschland[1], und dieses waren Feinde, welche zu bekämpfen, Rom keineswegs leicht werden sollte.

Namentlich ging lange Zeit darüber hin, ehe dem Schaden abgeholfen wurde, den die Kirche erlitten durch den sie betreffenden Theil der Gesetze und Anordnungen (im Ganzen 6200 an der Zahl), welche Joseph II. von Österreich während seiner zehnjährigen Regierung erlassen hatte. Unter den höheren Beamten behielt der Josephinismus viele Anhänger, welche die überlieferten Bestimmungen hüteten und warm hielten, „wie die Henne ihre Küchlein."[3] Auf der anderen Seite stellten die österreichischen Kirchenfürsten allzu grosse Forderungen im Sinne der Reaktion. Einige von ihnen gingen soweit, dass sie die völlige Beseitigung des Toleranz-

---

[1] Des Verfassers, Das Papstthum im XIX. Jahrh. I, 15 ff.

[2] Die angegebene Zahl findet sich bei Kardinal Rauscher, Die Ehe und das zweite Hauptstück des bürgerlichen Gesetzbuches. Wien 1866. S. 55.

[3] Vgl. Maassen, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Gratz 1866, besonders das achte Kapitel. Consalvi klagt ebenfalls darüber, dass die josephinischen Gesetze beständig in Kraft blieben und neue Erweiterungen erhielten. (*Mémoires.* 2. *éd.* II, 94). Vgl. Der Verfasser, Das Papstthum II, 295 ff.

gesetzes verlangten. Andere wollten, dass den Katholiken der Übertritt zu anderen Konfessionen gesetzlich verwehrt, und den Protestanten bürgerliche Strafen, oder Landesverweisung auferlegt werde, wenn der ihnen zu ertheilende geistliche Unterricht nicht die rechten Früchte tragen sollte. Vom Standpunkte der Zwangskirche aus wollten sie „die Freiheit" der Kirche zurückerobern; damals war aber der Boden in Österreich noch nicht dem Ultramontanismus günstig. Überdies war es den Bischöfen nicht erlaubt, gemeinschaftlich ihre Wünsche vorzutragen; und die josephinisch gesinnten Beamten sahen in den Differenzen, die unter den Bischöfen selbst hinsichtlich ihrer Ansprüche obwalteten, einen Grund, diesen Ansprüchen nicht zu willfahren. Durch die Freiheitskriege war auch auf österreichischem Boden eine religiöse Erweckung hervorgerufen — ein Abschnitt der Wirksamkeit von M. Boos fiel ja in das Bisthum Linz[1] — aber die österreichische Geistlichkeit war im Ganzen nicht tüchtig, die Erweckung zu leiten. Von verschiedenen Seiten her klagte man über das gesunkene Ansehen derselben; und die Regierung fand sich aufgefordert, den Priestern Tugend und eine musterhafte Aufführung einzuschärfen, als das am schnellsten wirkende und zuverlässigste Mittel, um sich im Urtheile des Volkes zu heben[2]. Auch war das schwärmerische Wesen, das sich in mehreren Theilen des Kaiserstaates gezeigt hatte, wenig geeignet, Achtung vor der Religion und Religiosität zu erwecken. In der Nachbarschaft von Gallneukirchen, wo Boos gewirkt hatte, trat Priester Thomas Pöschel auf, ein Böhme von Geburt, und rühmte sich, Visionen und Offenbarungen zu haben von der Bekehrung der Juden und dem tausendjährigen Reiche. Seine Anhänger legten grosses Gewicht auf Wallfahrten, Fasten und Anrufung der Heiligen; ja, Frauen sassen im Beichtstuhl, und sie tauften mit ge-

[1] S. oben S. 310 f. Noch im Jahre 1839 erwähnt der Bischof von Linz in einem Hirtenbriefe die Boosianer. Gams, Geschichte der Kirche Christi. Innsbruck 1854. I, 518.

[2] In einer Verordnung von 1802. Maassen a. a. O. S. 331.

weihtem Wasser. Jeder einzelne Pöschelianer sollte durch ein Heilmittel, das eingenommen wurde, vom Teufel erlöst werden, und die weiblichen Mitglieder der Sekte tanzten unter konvulsivischen Zuckungen rings im Kreise, um den Fürsten der Finsterniss zu vertreiben. Müssiggängerische Leute zogen als Propheten und Prädikanten umher und trotzten sowohl der geistlichen als der weltlichen Obrigkeit. Als Napoleon von Elba zurückkehrte, kam in die Pöschelianer ein neuer Schwung: sie glaubten, der Antichrist sei da. In der stillen Woche 1817 stieg der Unfug aufs Höchste. Sie beschlossen, Gott ein Opfer zu bringen, und opferten zuerst einen alten Mann und eine alte Frau. Nachher wurde bestimmt, dass ein Bauer sterben solle; aber dieser überredete seine Pflegetochter, für ihn in den Tod zu gehen. Die Mitglieder der Sekte gingen hierauf ein und spalteten des Mädchens Kopf, so dass das Gehirn herausfiel; und sie sollen sogar das Blut ihres Opfers getrunken haben. Im Brixner Thale, welches damals zum Erzbisthum Salzburg gehörte, wollten die Männer aus Manhart die Sakramente nicht von der Hand der Priester, welche dem ihrerseits verdammten französischen Kaiser den Eid der Treue geleistet hatten, annehmen. Nun hatten aber sämmtliche Geistliche des Thales im Jahre 1809 diesen Eid geleistet. Erst nachdem einige der Führer im Jahre 1825 in Rom gewesen waren, gelang es, die meisten Anhänger der Sekte zum Anschluss an die Kirche zu bewegen; aber noch im Jahre 1852 gab es einige „Manharter", meistens Frauen. — In Steiermark und Kärnthen tauchten andere Sektirer auf. Einige feierten einen frommen Priester daselbst als den ins Fleisch gekommenen Gottessohn; Andere rühmten sich, Ritter des Erzengels Michael zu sein.[1] Besonders war es der sinkende Stern Napoleons gewesen, welcher diesen apokalyptischen Schwärmereien Nahrung gab. Natürlich trugen manche dieser schwärmerischen Erscheinungen nur dazu bei, die vom Jo-

[1] Gams a. a. O. S. 518. Dass es Pöschelianer auch ausserhalb Österreichs gab, z. B. in Würzburg, geht hervor aus Metternich's Memoiren II, 1. S. 51.

sephinismus angesteckten Leute in der Meinung zu bestärken, dass die Religion im Allgemeinen, namentlich der Katholicismus, ein verderblicher und lächerlicher Aberglaube sei. Erst seit der Julirevolution, und zwar unter der Einwirkung des deutschen Kirchenstreites (von welchem später die Rede sein wird) kam es dazu, dass der Ultramontanismus in Österreich festen Fuss fasste und hier eine Partei bildete. Und erst nach der Februar-Revolution nahm der kurze Siegeslauf des Ultramontanismus seinen Anfang.

In Deutschland dagegen war Rom schon früher weit glücklicher. Der Mangel des deutschen Reiches an innerer Einheit wurde mit grosser Klugheit benutzt. Bekanntlich ist das: *Divide et impera!* von alter Zeit her die Parole Roms gewesen, und der Unverstand der deutschen Fürsten bahnte dem Ultramontanismus geradezu den Weg. Als sie merkten, dass ihre Throne wankten, sahen sie sich nach dem Altare als der festen Stütze derselben um; anstatt aber beim Episkopat in ihrem eignen Lande Hülfe zu suchen, wandten sie sich nach Rom. Durch die Art und Weise, wie die deutschen Fürsten so rücksichtslos an ihren eigenen Bischöfen vorübergingen, als wären sie gar nicht vorhanden, gaben sie dem Anspruche Roms, die einzige Quelle alles Rechtes und aller Jurisdiktion in der Kirche zu sein, erwünschte Nahrung. Hierdurch aber haben sie sich an dem vatikanischen Dekret von 1870 mitschuldig gemacht, gegen welches sie doch hinterher soviel Einwendungen gemacht haben. Und nachdem die deutschen Bischöfe die Erfahrung gemacht hatten, dass sie auf ihren eigenen Beinen nicht zu stehen vermöchten, so folgten sie ihren Regierungen nach Canossa.[1]

Dennoch war es keine so leichte Aufgabe, welche der Ultramontanismus in Deutschland zu lösen hatte. Viele der alten Besitzthümer der Kirche waren säkularisirt, was natür-

[1] „So setzte mir selbst längst vor dem Vatikanischen Concile ein deutscher Bischof die Sache auseinander", sagt Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Concils I, 198f., nachdem er das oben wiedergegebene Urtheil ausgesprochen hat.

lich für Rom ein grosser Verlust war; aber was auf der einen Seite Verlust war, führte auf der anderen Seite Vortheile herbei. Die Säkularisationen machten die Bischöfe zu Beamten des Staates, und der Papst bot sich ihnen als die naturgemässe Stütze, wenn sie sich gegen die Übergriffe des Staates wehren wollten. „Wenn die Bischöfe keine weltlichen Domänen haben," sagte Kardinal Pacca[1], „so werden sie um so williger sein, der Stimme des obersten Kirchenhirten ihr Ohr zu leihen; und sie werden weder versuchen, dem Beispiele des übermüthigen und ehrgeizigen Patriarchen zu folgen, noch eine fast schismatische Unabhängigkeit für sich zu erkämpfen." Schlimmer, als sogar die Säkularisationen, war die religiöse Durcheinandermengung, zu welcher die Verschiebung der Grenzpfähle Anlass gegeben hatte. Einige Theile früherer katholischer Fürstenthümer waren an protestantische Herrscher übergegangen, und katholische Regenten hatten Länder mit protestantischer Bevölkerung gewonnen. Diese Vermischung der Bekenntnisse erforderte ein grosses Mass von Toleranz; allein in dieser Beziehung ist Rom niemals freigebig gewesen. Hierzu kommt der Umstand, dass Unglaube und Rationalismus auch in Deutschland grosse Verbreitung gefunden hatten; und die Kirche war weder in der einen noch der anderen Hinsicht sonderlich gerüstet, um ihre Feinde mit Erfolg zu bekämpfen. Man erhält eben nicht den Eindruck, dass die katholische Kirche in Deutschland damals über einen grossen Fonds geistiger Kräfte zu verfügen hatte; auch standen manche Bischofsstühle und Pfarrämter leer. Dessungeachtet erkühnte sich Rom, die alte Position einzunehmen und das absolute Vorrecht der Katholiken vor den Protestanten, sowie auch die Macht der Kirche über den Staat geltend zu machen. Es waren keine grossen Persönlichkeiten, welche dem Ultramontanismus zum theilweisen Siege in Deutschland verhalfen. Allein in dem Masse, wie die Unzufriedenheit mit den inneren Zuständen und revolutionäre Gelüste sich allmählich im Volke immer weiter

[1] Angeführt bei Schmid a. a. O. S. 127.

ausbreiteten, erschien der Anschluss an das römische Kirchenthum manchen Staatsmännern und Fürsten als das einzige Heilmittel; immer mehrere verlangten darnach. Die wenigen Katholiken, welche gottselige Innerlichkeit höher stellten, als religiösen Mechanismus, Freiheit höher als Knechtschaft, nahmen die Position tragischer Gestalten ein; sie standen immer einsamer, immer verlassner da.

Mit sicherem Blicke hatte Rom gerade Bayern und das angrenzende Tyrol zu Ausgangspunkten seiner Operationen ersehen. Der Illuminat-Minister hatte den Katholiken so vie en Grund zum Ärgerniss gegeben, dass der Becher voll war, und er lief über in dem übelberufenen Breve des Papstes vom 12. Februar 1803. Bayern hatte Konkordat-Verhandlungen mit Rom eingeleitet, nicht um neue Grenzen zwischen den Mächten des Staates und der Kirche zu ziehen, sondern nur, um die Mitwirkung des Papstes bei der Ordnung gewisser Verhältnisse zu gewinnen, die füglich nicht von der weltlichen Macht völlig geordnet werden konnten. Indessen ging der Papst in dem erwähnten Breve, welches ein Glied dieser Verhandlungen ist, darauf aus, das kanonische Recht im Lande zu voller Geltung zu bringen und dem bayerischen Staate, welcher durch den Zuwachs protestantischer Teritorien einen gemischten Charakter bekommen hatte, wieder das katholische Gepräge zu geben. Die Koncessionen, welche der Papst beim Abschlusse des französischen Konkordats einer starken Regierung gegenüber zugestanden hatte, gedachte er nicht dem in viele Staaten getheilten, daher schwachen Deutschland zu machen. Er beginnt damit[1], die bayerische Verordnung zu tadeln, welche Nicht-Katholiken bürgerliche Rechte gewährte, und die Hoffnung auszusprechen, dass der Kurfürst, in Nachachtung des ruhmwürdigen Beispiels seiner Vorfahren, Alles gut machen und die Wunde heilen werde, indem er die Verordnung zurückziehe. Darnach folgt das Sündenregister, eine Aufzählung der Versündigungen der Regierung in Betreff der gemischten Ehen u. a. m.

[1] Das Breve ist abgedruckt bei Sicherer, Urkunden. S. 11f.

Auch die Umgestaltung der Universitäten ist nicht vergessen; mit dem tiefsten Abscheu gedenkt ihrer der Papst. Das Aktenstück schliesst mit der Drohung: Pius VII. werde seine mittelalterliche Waffe anwenden, falls der Kurfürst nicht, wie zu hoffen, der Kirche gehorchen und die katholische Religion nach Weise der Väter schützen werde.[1] In München fand man, dass diese „ultramontanen Forderungen" (*prétentions ultramontaines*) im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts etwas „ungewöhnlich" seien. Der Kurfürst wies „die Verleumdung unbekannter Denuncianten" zurück, und behauptete, die Grenzen seiner Macht nicht überschritten zu haben.[2] Es waren die politischen Prinzipien des Mittelalters und der Neuzeit, welche hier auf einanderstiessen; aber Rom gab seine Sache nicht verloren. Der Papst äusserte in der Antwort[3] seine Freude darüber, dass der Kurfürst so fromme Vorsätze habe, beklagte aber dennoch, dass die Handlungen ihnen nicht entsprächen. Da ein bayerscher Gesandter nach Rom unterwegs sei, so wolle er in der Zwischenzeit auf Einzelheiten nicht eingehen, sondern nur entschieden verlangen, dass die Censur über die Presse und den Buchhandel in Bayern sofort wieder in die Hände der Bischöfe gelegt werde, ein Verlangen, das auf Matth. 28, 19 und Ap.-Gesch. 20, 28, nämlich der mittelalterlichen Auslegung dieser Stellen zufolge, gegründet wird.

Der Friede zwischen dem Kurfürsten und dem Papst war stark bedroht; jedoch hielt letzterer sich ruhig. Er hatte seine „erfahrenen Steuermänner" draussen, auch in Bayern. Es war gerade im Jahre 1803, als ein Rathsherr zu Augsburg an Montgelas schrieb; „Wenn Kur-Bayern nicht die Jesuiten der Mittel beraubt, durch ihre Doktrin Schaden zu stiften,

---

[1] *Quae sane si longius perseveraverint, nos, ut et ecclesiae incolumitati ac animarum nostrae fidei concreditarum saluti provideamus, praedecessorum nostrorum exempla sectantes muneri nostro non erimus defecturi.*" (Sicherer, Urkunden, S. 14.)

[2] Sicherer a. a. O. S. 63f. Gams I, 498 klagt über den respektwidrigen Ton dieser Antwort.

[3] Sicherer a. a. O. S. 17f.

so werden die jungen Leute, die aus den bayerschen Schulen in die hiesigen Lande kommen, im Grunde für alle besseren Absichten des Landesherrn unempfänglich sein". [1] Ausserdem wurden die Verhandlungen zwischen München und Rom durch andere Pläne gekreuzt, welche den Kurfürsten von Bayern und seine Minister etwas nachgiebiger stimmten.

II.

Als der alte Kurfürst-Erzbischof von Mainz im Jahre 1802 starb, ward sein Nachfolger Carl Theodor von Dalberg, welcher schon 1787 zu seinem Coadjutor erwählt worden war. [2] Rom hatte verschiedene Bedenken dagegen gehabt. Dalberg galt als Illuminat; sein Lebenswandel war ein lockerer gewesen; auch hatte er mit Goethe, Schiller und Körner in freundschaftlichem Verkehr gestanden. Der alte Kurfürst von Mainz war bei der übel angesehenen Emser Konferenz [3] einer der Hauptsprecher gewesen, und unter den vier Kurfürsten der letzte, der sich fügte. [4] Indessen vermochte der Papst nicht, schwach wie er damals war, die Wahl rückgängig zu machen. Dalberg gehörte zu einem alten Adelsgeschlechte; und als vieljähriger Coadjutor hatte er dem Herkommen nach, auf die Nachfolge allerdings Anspruch. Als Erzbischof von Mainz sollte nun Dalberg, einem unlängst gegebenen Reichsgesetze zufolge, den Titel eines „Primas Germaniens" führen. Er selbst hatte mit beson-

[1] Sicherer a. a. O. S. 43.

[2] O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. Rostock 1871. I, 111f. C. T. Perthes, Politische Zustände und Personen II, 355f.

[3] Der Verfasser, Das Papstthum I, 19f.

[4] Mejer a. a. O. S. 130.

derer Freude diesen Titel des Mainzer Bischofs aus dem Staube der alten Bullen hervorgeholt, denn er passte gut zu seinen Plänen. Er betrachtete sich als Erben sowohl der Macht, als des bekannten Programms[1] jener Prälaten, die in Deutschland versammelt gewesen waren; und es fehlte ihm keineswegs an der Neigung, die Rolle des Papstes von Deutschland zu übernehmen. Ausser Mainz waren schon Regensburg, Worms und Konstanz seinem Hirtenstabe unterworfen, und er hoffte, noch über mehrere deutsche Stifter Bischof zu werden, also dass voraussichtlich für ihn jener restaurirte Titel mehr bedeuten werde, als ein leerer Titel. Zur Erhöhung seiner Macht arbeitete er für den Abschluss eines Reichs-Konkordates; denn hierdurch erst wäre er in Stand gesetzt worden, seine Primas-Stellung gegenüber den deutschen Landesfürsten, die sich auf ihre territoriale Unabhängigkeit beriefen, mit Erfolg geltend zu machen. Der Papst begünstigte diesen Plan eines Reichs-Konkordats, weil dieser ihm über die Unannehmlichkeit hinweghalf, mit den einzelnen „ketzerischen" Fürsten besondere Konkordate abschliessen zu müssen, insbesondere aber darum, weil alsdann ausgesprochen und beurkundet wäre, dass ungeachtet des Protestantismus Deutschland nicht aufgehört habe, ein katholisches Reich zu sein.[2] Vielleicht hatte er zugleich den Hintergedanken, dass ein solches allgemein deutsches Konkordat, welches ja auch in den österreichischen Reichslanden Gültigkeit haben würde, zur Beschränkung der josephinischen Gesetzgebung dienen könne.[3] Dagegen sahen die Reichsstände, mit Bayern an der Spitze, durch ein solches Reichs-Konkordat ihre Unabhängigkeit bedroht; und einzelne derselben machten den Versuch, Landes-Konkordate abzuschliessen. Aber weder das gemeinsame Konkordat kam zu Stande, noch vorläufig die Separat-Konkordate. Die Napoleonische Zeit war solchen Neuschöpfungen nicht eben günstig.

Die Auflösung des deutschen Reiches im Jahre 1806

[1] Mejer a. a. O. S. 204f. — [2] Sicherer a. a. O. S. 66.
[3] Mejer a. a. O. S. 207; vgl. Consalvi, *Mémoires* II, 294s.

hatte der kirchenfürstlichen Macht Dalberg's eine tiefe Wunde beigebracht. Seine Würde, sowohl als Kurfürst wie als Erzkanzler, hatte hiermit auf einmal ein Ende, und er behielt nur die Souveränetät über Frankfurt (einschliesslich Hanaus und Fulda's) als einen Schatten der alten weltlichen Herrlichkeit übrig. Aber selbst diesen Besitz sollte er einbüssen. Der „Primas Germaniens" hatte den Gedanken einer deutschen Reichskirche ja durchaus nicht aus Patriotismus gefasst, sondern nur aus Eitelkeit und Herrschaftsgelüste; daher hatte er auch kein Bedenken getragen, sich an Frankreich, und zwar so enge anzuschliessen, dass Napoleon ihn in seinen Fall mit hineinzog. Im Jahre 1810 hatte er Napoleon, als „erhabenem Protektor der Kirche", seine Wünsche in einer Schrift vorgetragen, welche „von dem Frieden der Kirche in den Rheinbund-Staaten" handelte.[1] Hier schildert er, nicht ohne Übertreibung, „die traurige Wahrheit", dass die Gewissenspein über den gegenwärtigen Zustand, sowie die Besorgnisse für die Zukunft, die Ruhe und den religiösen Frieden der rheinischen Christen störten. Die Bisthümer hätten ihre festen Einkünfte verloren, und die Rheinbund-Staaten würden bald ohne Bischöfe sein. Da „Altar und Kirche einander unterstützen", so räth er Napoleon, das französische Konkordat auf den Rheinbund zu übertragen, ebenso, dass er (Dalberg) selbst Primas bleibe. Jedoch heuchelte er zugleich Bereitwilligkeit, seine Metropoliten-Stellung aufzugeben. Er wusste recht wohl, dass Napoleon es mit dem deutschen Primas halten werde, um durch denselben die deutsche Kirche zu regieren. Dieser Schritt blieb jedoch ohne Folgen; und Dalberg's Theilnahme an der National-Synode zu Paris im Jahre 1811 [2] führte gleichfalls zu nichts. Nach der Schlacht bei Leipzig versuchte er umsonst, in den Augen der verbundenen Monarchen sich zu rechtfertigen. Schon der Umstand, dass er, in Folge eines Versprechens an Napoleon, dem Stiefsohne desselben sein

[1] Mejer a. a. O. S. 332f.

[2] S. des Verfassers, Das Papstthum im XIX. Jahrh. I, 214.

Grossherzogthum abtreten wollte, genügte, ihn als Deutschen um seinen Kredit zu bringen und zu stürzen. Er zog sich von dem, was er nunmehr als „Weltlichkeit" bezeichnete, zurück, und in seinen letzten Jahren musste der vormalige „Primas von Germanien" sich bescheiden, ein blosser Bischof von Regensburg zu sein. Aber so lange er lebte, hielt er fest an der Hoffnung, dennoch einen Mittelpunkt für die deutsche Kirche zu bilden. Als der Wiener Kongress zusammentrat, bot sich eine Gelegenheit, diesen Plan wieder vorzubringen. So sandte denn Dalberg dorthin einen seiner jüngeren Freunde, welcher vielleicht ein nicht sehr gewandter und feiner Diplomat war, jedenfalls aber ein reinerer Charakter, den Freiherrn Ignatius Heinrich von Wessenberg. [1]

Dieser Mann, im Jahre 1774 in Freiburg im Breisgau geboren, gehörte zu einem alten Rittergeschlechte, welches in unvordenklicher Zeit in naher Verbindung mit den Habsburgern gestanden hatte. Er hatte zu Hause eine sorgfältige Erziehung, auch in religiöser Hinsicht, erhalten. Als er auf der Grenze zwischen Kindheit und Jugend stand, empfing er starke Eindrücke von der damals ausbrechenden Revolution. Änlich wie so manche andere gute Katholiken, begrüsste die Wessenberg'sche Familie die in idealem Lichte angesehene mächtige Bewegung mit Freuden. „Die Wiedergeburt der Gesellschaft, welche im Begriffe war, hervorzubrechen", sagt Wessenberg selbst, [2] „fand damals starken Wiederhall, nicht nur in den niederen Volksklassen, sondern auch bei einem grossen Theil des Adels und selbst bei der Geistlichkeit". Da indessen die Heimath Wessenberg's bald von den Gefahren des Krieges bedroht wurde, so wurde er er nebst seinen Brüdern von Hause fortgegeben. Heinrich

[1] Vgl. zu dem Folgenden besonders J. Beck, Freiherr von Wessenberg. Freiburg 1862, sowie den 1863 ebendaselbst erschienenen Auszug. F. A. Kreuz, Zur Charakteristik von J. H. v. W. St. Gallen 1863, ein Buch, welches aber mehr Material zur Charakteristik des Verfassers selbst liefert, als zu derjenigen Wessenberg's.

[2] Beck a. a. O. S. 24.

und sein älterer Bruder kamen nach Augsburg, und zwar in die dortige Jesuitenschule; ein jüngerer Bruder wurde nach Dillingen gesandt. Im Jahre 1792 kamen hierhin auch die zwei älteren Brüder, um philosophische und theologische Studien zu machen. Ihre hohe Geburt und Verbindungen hatten ihnen schon einträgliche Pfründen verschafft. Der Aufenthalt der Brüder Wessenberg in Dillingen fiel in die gesegnete Zeit Sailer's, Weber's und Zimmer's; insbesondere war es Sailer, der für Heinrich (dieser wollte sich dem Dienste der Kirche weihen) eine grosse Bedeutung erhielt. Als Sailer von Dillingen entfernt war, so ging auch Wessenberg davon. Er begab sich nach Würzburg, von wo aber das Vorrücken Moureau's und Jourdans im Jahre 1796 ihn wieder verjagte. Nach kürzerem Verweilen hier und dort, wählte er Wien zu seinem Aufenthalte. Dort trat er in näheren Verkehr mit dem Hause Metternich, welchem er verwandt war. Er lernte damals mehrere berühmte Zeitgenossen, namentlich den Geschichtsforscher Johannes von Müller kennen. Während er daselbst weilte, fanden die Säkularisationen statt, und er war Zeuge der dadurch hervorgerufenen Bewegungen und Umwälzungen. In Wien traf er auch häufig mit Dalberg zusammen; und der deutsche Prälat fand in dem jungen Domherrn den Mann, den er gebrauchen konnte. Als Dalberg im Jahre 1800 Fürstbischof von Konstanz ward, so bedurfte er eines General-Vikars, und seine Wahl viel auf Wessenberg. Das Stift, dessen Verwaltung an Wessenberg übertragen wurde, umfasste anfangs einen merkwürdigen Komplex von Gebieten, die unter den verschiedensten Herrschern standen; jedoch dienten die Friedensschlüsse der nächstfolgenden Jahre dazu, den Verhältnissen eine etwas weniger bunte Gestalt zu verschaffen. Schlimmer war der Umstand, dass das Stift im hohen Grade verwahrlost war. Es galt, erst einen neuen Stamm von Geistlichen heranzubilden; denn mit Ausnahme von Sailers Schülern gab es nicht viele, auf die man hoffen durfte. Daher fing Wessenberg damit an, die Vorbildung der künftigen Geistlichen besser zu ordnen; und für den Geist dieser

Reformen war es charkteristisch, dass bei dem neuerrichteten theologischen Seminar sofort der Gesang deutscher Lieder in den Gottesdiensten angeordnet wurde, ebenso auch bei jeder Messe ein Evangelium oder eine Epistel in deutscher Sprache verlesen, und alsdann von dem Kandidaten über das Verlesene ein Vortrag gehalten wurde. Zugleich stiftete Wessenberg eine Art Priester-Konvente, die ein brüderliches Verhältniss der Priester unter einander befördern und zu ihrer gegenseitigen Ausbildung dienen sollten. Eine längere Zeit hindurch redigirte er selbst „ein Archiv für die Pastoral-Konferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz“,[1] in welchem die besten der auf den Konventen vorgekommenen Arbeiten abgedruckt wurden. Auch die Volksschulen wurden in besseren Stand gesetzt; und junge Leute, die für das Schulfach beanlagt schienen, schickte man behufs ihrer Ausbildung zu Pestalozzi, welcher in freundschaftlicher Verbindung mit Wessenberg stand. Auch auf dem Gebiete des Kultus wollte dieser reformiren. Was er in der Seminar-Kirche angefangen hatte, sollte in dem ganzen Stifte durchgeführt werden, um zu weiterer Nachfolge in dem ganzen Umfange der deutschen Reichskirche Anstoss zu geben. Er schärfte seinen Priestern ein, dass ihr eigentlicher Beruf in der Verkündigung des Evangeliums bestehe; und er legte es darauf an, Vorlesung und Auslegung der Schrift zum Mittelpunkte des öffentlichen Gottesdienstes zu machen. Im Jahre 1812 gab er ein Andachtsbuch mit Gebeten und Liedern heraus, worin Altes und Neues aus verschiedenen Zeiten enthalten war, und zwar ohne Rücksicht auf die Konfession des Verfassers. Etwas später publicirte er ausser-

[1] Der durch diese Zeitschrift hindurchgehende freie Geist gab Anlass zu einer Denunciation infolge gewisser Äusserungen, welche der katholischen Lehre nicht „konform“ gewesen sein sollen. Vgl. Frage: Möchte Papst Pius VII. nicht höchst wichtige Gründe wirklich, wie Er vorgab, gehabt haben u. s. w. Mainz 1818. Hierin legt „ein Freund der Wahrheit“ zuerst die Denunciation des Geh. Raths Gärtler vom Jahre 1815 und darnach die Aktenstücke vor, welche sich an dieselbe anknüpften, namentlich drei denkwürdige Schreiben Dalberg's. S. 48. 55 und 115.

dem ein Ritual in deutscher Sprache. Dieser Vorgang des Konstanzer Bisthums wurde auch an anderen Orten befolgt, wo man die deutsche Sprache redete; und die Muttersprache bahnte sich aufs Neue überall Wege in Liturgie und Gemeindegottesdienst. In Wessenberg's eigenem Stifte hatten die Vereine zur Verbreitung der Bibel es in Kurzem so weit gebracht, dass das Neue Testament in Wittmann's[1] oder van Ess' Übersetzung sich in den meisten Häusern vorfand.[2]

Indessen mag man mit allen diesen Reformen, die Wessenberg einzuführen sich erlaubte, noch so sehr sympathisiren, man wird jedenfalls begreifen, dass ein so eigenmächtiges Verfahren eines General-Vikars manchen strengen Katholiken zum Ärgerniss gereichen musste. Wenn Wessenberg nicht den damals vielvermögenden Dalberg im Rücken gehabt hätte, und wäre des Papstes Lage nicht gerade eine so missliche gewesen, so würde ein solches Auftreten gar nicht möglich gewesen sein. Aber die Opposition blieb nicht aus; nur kam sie anfangs, infolge der Verhältnisse, weder von Italien, noch von Deutschland, sondern von der Schweiz her.[3] Nachdem hier im Jahre 1798 die Republik proklamirt worden, so brachten französische Husaren den päpstlichen Nuntius über die Grenze; und nur die drei Waldkantone, Roms getreuste Burgen in der Schweiz, unterhielten noch die Verbindung mit dem Papste. Aber nach dem Abschlusse des französischen Konkordats und der sogenannten Mediations-Verfassung konnte der Nuntius 1803 wieder nach Luzern zurückkehren; die protestantischen Kantone wurden wieder rein protestantisch, die katholischen rein katholisch, und nur in den gemischten wurde die Gewissensfreiheit noch aufrecht gehalten. Da bildete sich alsbald um die Nuntiatur zu Luzern eine entschieden katholische Partei, welche es sich angelegen sein liess, die unter das Konstanzer Stift gehörigen Theile der Schweiz von demselben abzulösen. Man meinte, mit einem national-schweizerischen Bisthum

[1] S. oben S. 343. — [2] Beck a. a. O. S. 138.
[3] Vgl. O. Mejer, Die Propaganda II, 126 ff.

sich leichter verständigen zu können; dazu hasste man den von Konstanz ausgehenden Geist. Diese Partei war von dem Wunsche beseelt, die Jesuiten in ihre frühere Macht, welche sie auch in der Schweiz vormals inne hatten, wieder eingesetzt zu sehen.[1] Nach seiner Aufhebung war der Orden zwar nominell aus Luzern verschwunden; aber die Jesuiten waren sofort in neuer Tracht wieder auf dem Platze. Im Kanton Wallis lebten sie, ebenso wie in Frankreich, unter dem Namen „Glaubensväter"; und allein die Furcht vor Napoleon war es, was Solothurn zurückhielt, eine Summe Geldes, die ein Strassburger Chorherr für die Zurückrufung der Jesuiten geschenkt hatte, nach des Gebers Willen zu verwenden. Als der Orden im Jahre 1814 wieder hergestellt war, wechselten die Glaubensväter in Wallis augenblicklich den Balg, und die Jesuiten hielten in Solothurn und Freiburg ihren Einzug. In Luzern war es indess nicht so leicht, das Bürgerrecht ihnen zu verschaffen. Jahre lang musste in der Stille daraufhin gearbeitet werden, obgleich der päpstliche Nuntius, Testaferrata, jesuitisch gesinnt war.

Aus dem Mitgetheilten erhellt, dass der Ultramontanismus in der katholischen Schweiz Boden und zugleich einen Mittelpunkt gefunden hatte, und letzterer war es, von dem der Widerstand gegen Wessenberg und seine Reformen ausging. Als dieser bemerkte, dass die Schweizer anfingen, sich von seinem, auf deutschem Boden errichteten Seminar fernzuhalten, so beschloss er, innerhalb der Schweizer Grenzen, ein paar neue Seminare zu gründen. Das in St. Gallen eröffnete gab zum Streite noch keinen Anlass; als aber auch das Franciskaner Kloster Wertenstein im Kanton Luzern in ein Seminar sollte umgestaltet werden, wobei Wessenberg jedoch alle Rücksicht auf die Insassen des Klosters genommen hatte, so erhob Testaferrata in Rom eine Klage. Da lief ein päpstliches Breve ein, in welchem das Verfahren des General-Vikars als „Kirchenraub" gestempelt wurde. Vergebens bemühten sich sowohl Wessenberg als die weltliche

[1] Friedrich, Geschichte des vatikan. Koncils I, 375f.

Regierung von Luzern, Rom zu beruhigen. Ein neues Breve erklärte geradezu, dass Wessenberg „die Rechte der Kirche in schnöder Weise untergrabe und deren Macht unter die Füsse trete".[1] Um der Kurie keinen Grund zu weiteren Beschwerden zu geben, gab Wessenberg indessen den Plan hinsichtlich Wertensteins auf und eröffnete das Seminar in der Stadt Luzern. Aber dieses Seminar konnte seine Thätigkeit nur kurze Zeit üben; denn ein anderer, und zwar noch ernsterer Konflikt, in den Wessenberg mit Rom gerieth, führte endlich dahin, dass die auf Schweizer Boden gelegenen Theile des Konstanzer Stiftes gänzlich von diesem abgelöst wurden.

Im Jahre 1811 war Wessenberg als Begleiter Dalberg's in Veranlassung der französischen National-Synode nach Paris gegangen. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er ein paar Schriften als Früchte des dortigen Aufenthalts. In der einen besprach er die Ausbildung der katholischen Geistlichen in Frankreich und Deutschland, hob die Mängel bei dieser Ausbildung hervor und deutete Mittel und Wege zur Abhülfe an, in dem Sinne einer möglichen Aussöhnung zwischen Staat und Kirche. Die zweite Schrift war eine poetische Arbeit von grösserem Umfange, ein episch-didaktisches Gedicht: Fenelon. Der Bischof von Cambrai wird hier als Repräsentant des wahren Christenthums, gegenüber dem Pharisäismus und dem Sadducäismus, dargestellt. Sowie man sich in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts viel mit dem Charakter des Sokrates beschäftigt hatte, so griff man im Anfang des neunzehnten auf Fenelon, als auf ein in mehrfacher Beziehung nachahmenswerthes Ideal, zurück.

Dalberg's täglicher Verkehr mit Wessenberg in Paris hatte ihn überzeugt, dass er Niemanden finden könne, der geeigneter wäre, den Gedanken der deutschen Reichskirche zu weiterer Geltung zu bringen; und als der Kongress zu Wien eröffnet war, sandte er seinen General-Vikar von Konstanz in seinem Namen dorthin. Freiherr von Stein hatte die Ordnung getroffen, dass die Angelegenheiten Deutschlands von den

[1] Beck a. a. O. S. 151.

übrigen zu behandelnden Fragen abgesondert und allein den deutschen Regierungen zugewiesen wurden. Über die Regulirung der deutschen Kirchenverhältnisse entspann sich ein Kampf, und eine Auffassung stand gegen die andere.[1] Von mehreren deutschen Prälaten unterstützt, und im Einverständniss mit Consalvi, reisten drei sogenannte „Oratores für die katholische Kirche Deutschlands" über Luzern, wo der päpstliche Nuntius sie instruirt hatte, nach Wien. Einen eigentlich officiellen Auftrag hatten sie nicht. Sie gingen von dem ultramontanen Kreise in Bayern aus und brachten, gleich so vielen Andern, als Private die eigenen Gedanken und Pläne vor. Sie schilderten die traurige, besitzlose, verwaiste Lage der katholischen Kirche. Sie forderten Besetzung der Bischofsstühle, die Kompletirung der Domkapitel, die Herstellung der verfallenen Kirchenzucht, endlich kirchliche Seminare, und die Oberaufsicht über den Religionsunterricht in den Händen der Kirche — und dieses Alles in der „zweifellosen" Voraussetzung, dass der Papst berechtigt sei, die vakanten Stühle „mit vaterländischen Bischöfen" zu besetzen. Demnächst verlangten sie, dass der Theil des Kirchenvermögens, über den keine anderweitige Bestimmung getroffen sei, und der Theil, in Betreff dessen die getroffene Bestimmung könne geändert werden, der Kirche zurückgegeben werde, für denjenigen aber, dessen Zurückgabe unmöglich sei, die Kirche einen Ersatz erhalte. Consalvi, welcher als Legat des Papstes sich eingefunden hatte, stellte noch grössere Anforderungen; aber Wessenberg's Pläne leiteten die Verhandlungen in ein anderes Geleise hinüber.

In Rom war man darüber, dass Dalberg gerade ihn nach Wien gesandt hatte, höchlich erbittert. Nach dessen Abreise erhielt Dalberg ein Schreiben vom Papste, in welchem es hiess: Wessenberg's verkehrte Lehren, schlechtes Beispiel und vermessene Widerspenstigkeit sei der Art, dass Rom ihn länger nicht dulden könne. Ob Dalberg von diesem Schreiben

[1] Mejer, Zur röm.-deutschen Frage I, 445f.; Beck a. a. O. S. 216f.; Sicherer a. a. O. S. 195f.

sonderliche Notiz genommen hätte, war doch gewiss selbst in dem Falle zweifelhaft, wenn es zu rechter Zeit gekommen wäre. Er war ja darauf gefasst, dass der Papst dem, was er durchzusetzen beflissen war, sich widersetzen werde; sollte aber für die Durchführung seiner Pläne irgend eine Aussicht sein, so erschien Wessenberg's Persönlichkeit und Mitwirkung unentbehrlich. Dieser war Metternich's Vetter[1]; überdies war sein älterer Bruder Österreichs einziger Repräsentant bei den Verhandlungen über die Angelegenheiten Deutschlands, und unter den Jüngeren gab es Niemanden, der nach Dalbergs Tode in die Pläne des ehrgeizigen Prälaten, mit so vieler Aussicht auf eine glückliche Durchführung derselben, hätte eingehen können, als Wessenberg.

Am 27. November 1814 übergab Wessenberg seine „Denkschrift", in welcher er den Wunsch aussprach, dass die deutsche katholische Kirche ihr Eigenthum, ihre Verfassung, „ihre ursprünglichen Rechte und ihre Freiheit" zurückbekommen möchte. Rücksichtlich des Vermögens der Kirche begnügte er sich, die noch existirenden Güter zurückzuverlangen; grösseres Gewicht legte er auf „die Freiheit der Kirche" und darauf, dass „die Thätigkeit der kirchlichen Obrigkeit von Seiten des Staates keinen Eintrag leide, vielmehr von ihm geschützt werde". Was sein Vorschlag insbesondere Eigenthümliches hatte, bestand darin, dass der Gedanke eines Reichs-Konkordates in demselben wieder aufgenommen war, jetzt aber natürlich mit Ausschluss der deutschen Länder Österreichs, da deren Stellung zum Reiche sich ja seit 1806 wesentlich verändert hatte. Das Reichs-Konkordat beruhte indessen auf der Voraussetzung, dass Deutschland in kirchlicher Hinsicht ein Ganzes unter einem Primas bilde, setzte mit andern Worten eine deutsche Nationalkirche voraus. Der Schwerpunkt des kirchlichen Regiments sollte in Kirchenversammlungen liegen, in Stifts-, Provinzial- und Nationalsynoden,

[1] In welchem Grade Metternich auf die Pläne seines Anverwandten eingegangen war, geht aus seinen Memoiren II, 1, S. 3f. hervor.

wie in den besten Zeiten der Kirche.[1] Wessenberg hatte sich, vor Eingabe seines Vorschlages, des Beistandes mehrerer deutscher Prälaten versichert, wie denn der damals in Wien verweilende Freiherr von Spiegel, späterer Erzbischof von Köln, dem Gedanken seine volle Anerkennung geschenkt hatte. Aber die Feinde waren mächtiger, als die Freunde. Die Romantiker zu Wien, mit Friedr. Schlegel und Zachar. Werner an ihrer Spitze, die Oratoren, hinter welchen Consalvi stand, vereitelten alle Hoffnungen eines guten Erfolges. Wessenberg machte mehrere Versuche, die Sache durchzusetzen; aber Rom kreuzte seine Pläne unaufhörlich. In der deutschen Verfassung war ein Artikel vorgeschlagen, welcher der katholischen Religion „eine möglichst einartige, in sich zusammenhängende Verfassung zusicherte"; da jedoch ein Zusatz zu diesem Artikel eine Anerkennung des Rechtes der Protestanten aussprach, liess Rom denselben fallen. In den Augen der romantischen Politiker Wiens standen die Protestanten auf gleicher Linie mit den Juden,[2] und eine ausdrückliche Bestätigung ihrer Rechte wollte man nicht. Daher ging denn der Wiener Kongress zu Ende, ohne die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Von einem Reichs-Konkordate wurde Abstand genommen, und als einziger Ausweg blieben die Konkordate mit den einzelnen Ländern übrig. Die Kurie hoffte nun, was sie in Wien nicht hatte erreichen können, auf dem Bundestage zu Frankfurt 1816 zu erreichen; und Wessenberg hatte sich gleichfalls eingefunden, um für seine Sache zu kämpfen. Hier aber waren keine besseren Aussichten, weder für das Reichs-Konkordat noch für die deutsche Reichskirche. Bayern fühlte sich „stark genug," um „eine geschlossene Kirche" zu haben, und Niebuhr,

[1] Dieser Vorschlag war weiter begründet in der Denkschrift: „Die deutsche Kirche", und in den „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes".

[2] „Ihr Protestanten steht ausserhalb der Kirche, wie die Juden, und habt gar kein Recht, gegen sie zu reden", sagte Fr. Schlegel 1816 zu Fr. Perthes. (Dessen Leben II, 122f.)

welcher die preussische Politik in dieser Angelegenheit leitete, hatte ähnliche Gedanken. Die Regierungen, welche im Ganzen genommen im schärfsten Gegensatze gegen das Nationalitäts-Prinzip standen, konnten kaum ein Interesse haben für National-Kirchen; und die Ultramontanen waren mit Wessenberg's ganzem Treiben sehr unzufrieden. Man hörte Stimmen gegen die Bischöfe, welche mit Adelsdiplomen ihren Beruf nachwiesen und mit einer Galerie von Ahnen glänzten; welche an den Höfen erzogen seien; welche, vertraut mit dem Geiste der Welt und des Hofes, den Geist der Kirche Gottes verabscheuten, und welche Lust hätten, alle die Bande zu zerreissen, welche sie mit dem Oberhaupt der Kirche und den sogenannten ultramontanen Prinzipien verbänden.[1] Man wird nicht leugnen können, dass die auf Aristokratie lautende Anklage wohl begründet war: Wessenberg hoffte dadurch, dass er das Interesse des Adels mit seinem Projekte verknüpfte, diesem die Wege zu ebnen. Doch hierauf beschränkte sich die Rüge jener katholischen Laien keineswegs. Sie erblickten in der Idee einer deutschen Kirche nur einen Versuch, die Religion zur Dienerin des Staates und zu einer Handlangerin der Politik zu machen.[2]

Mit bangen Ahnungen hatte Wessenberg den Jesuiten-Orden wieder auftauchen sehen; und er fand es auffallend, dass der Papst sich erlaubt hatte ihn wieder herzustellen, ohne zuvor die Zustimmung der Mächte einzuholen, auf deren Aufforderung er doch früher aufgelöst war.[3] Er sah voraus, dass, wenn derselbe auch in Deutschland zur Macht gelange, ein langer und heftiger Kampf ausbrechen werde; und dieser werde „in gleichem Grade für den Frieden der Kirchen gefährlich werden, wie für die Ruhe der Staaten."[4] Wessenberg

---

[1] Gedanken und Bemerkungen über die neueren Reformationspläne einer sogenannten deutschen Kirche. Von einem Laien. 1816. (Ohne Druckort) S. 11.

[2] Ebendas. S. 32. Merkwürdig ist es jedoch, dass auch dieser Autor von „dem grossentheils sehr beklagenswerthen Klerus" redet (S. 48).

[3] Metternich war für die alten Jesuiten, aber gegen den Jesuitismus (Memoiren II, 1. S. 228f.) — [4] Beck a. a. O. S. 232.

spürte schon den frischen Wind, mit welchem der Orden die Segel des Ultramontanismus füllen sollte. Der Papst hatte durch einen Machtspruch die Schweizer Kantone von dem Bisthume Konstanz abgelöst; und nachdem Wessenberg nach Dalberg's Tode 1817 zu seinem Nachfolger gewählt worden, kam der Krieg zum Ausbruch. Man konnte es sich zur Noth gefallen lassen, dass Personen, die ohne Bedeutung und Einfluss waren, den Wessenberg'schen Ansichten huldigten; aber bei einem Kirchenfürsten, welcher also mit ganz anderem Nachdruck und Erfolg für sie zu arbeiten im Stande war, konnte man sie nicht dulden. Einen Dalberg hatte Rom, der beengenden Zeitverhältnisse wegen, tragen müssen; aber einen Wessenberg wollte es nicht gewähren lassen. Auf die Mittheilung des Konstanzer Domkapitels, dass es zum Nachfolger Dalberg's den Mann gewählt habe, welcher schon Jahre lang dessen Coadjutor gewessen war, lief ein Breve ein, mit der Aufforderung an dasselbe, einen Mann zu wählen, „welcher besseres Gerücht habe"; und es wurde hinzugefügt: Rom werde auf Baron von Wessenberg's Handlungen oder Schreiben keine Rücksicht nehmen. Die jesuitische Partei betrieb diese Sache mit solchem Eifer, dass das päpstliche Schreiben im „Hamburger Korrespondenten" und in „der Stuttgarter Zeitung" eher zu lesen war, als es in die Hände des betreffendem Domkapitels kam. Aber das Breve rief ringsum in Deutschland und in der Schweiz eine nicht geringe Bewegung hervor.[1] Der Grossherzog wollte nicht nachgeben, und das Domkapitel bestand fest auf seiner Wacht. In Rom begriff man, dass der eingeschlagene Weg nicht der zweckmässige war; und Testaferrata erhielt in Luzern einen vorsichtigeren Nachfolger. Der neue Nuntius kam persönlich nach Karlsruhe mit einem päpstlichen Handschreiben, welches zur Entfernung Wessen-

[1] Äusserungen verschiedener Zeitungen über diese Massregel Roms finden sich gesammelt in der Brochüre: „Deutschlands Ansichten über das päpstliche Breve gegen den Freiherrn v. W." Deutschland 1817. In einem Artikel des „Wegweiser" wird Nachricht gegeben von den Bemühungen der Jesuiten, das Breve durch ihre Zeitungen bekannt zu machen (S. 3).

berg's aufforderte, weil aus ganz Deutschland Beschwerden eingelaufen seien über seine Irrlehren, sein schlimmes Beispiel und seine kühnen Bestrebungen — augenscheinlich nur ein Nachklang der in dem früheren Breve vorgebrachten Beschuldigungen. Auch in der Presse fehlte es nicht an heftigen Ausfällen gegen Wessenberg.[1] Der Grossherzog wollte indess diesen Beschuldigungen kein Gehör geben; aber Wessenberg beschloss, selbst nach Rom zu gehen und den Stier bei den Hörnern zu fassen.

Seine Freunde widerriethen diese Reise entschieden. Jedoch gab Wessenberg ihren Zureden kein Gehör. Mit Briefen Metternich's an Consalvi und den österreichischen Botschafter zu Rom, ging er getrost auf die Reise, von Dr. Burg, dem nachherigen Bischofe von Mainz, begleitet. Als er nach Rom kam, gaben einige Mitglieder der österreichischen Legation ihr Erstaunen über seine Kühnheit zu erkennen; sie wussten, wie erbittert die römischen Prälaten gegen ihn seien, und wie wenig sicher die Wege und Stege in Italien. Wessenberg war jedoch mehr vor den Ränken seiner kirchlichen Widersacher besorgt, als vor Überfällen der Banditen. Consalvi empfing ihn aufs Freundlichste, aber nur als „Baron von Wessenberg", wobei er allerdings von der irrigen Voraussetzung ausging, dass die Reise soviel bedeute, als absolute Unterwerfung. Wessenberg konnte nicht umhin, diese Illusion zu zerstreuen, indem er erklärte: er sei gekommen, um Aufklärung über die Thatsachen zu erhalten, auf welche Rom sein strenges Urtheil gründe. Consalvi antwortete: es sei ungemein schwierig, diese Gründe vorzulegen; in den Archiven lägen viele Beschuldigungen, ja, es regne förmlich von dergleichen, und zwar von Seiten sehr angesehener Personen — ein Zeugniss der Macht, welche schon im Jahre 1817 der Ultramontanismus besass. Endlich hatte man die Beschwerden registrirt; aber

[1] So z. B. von einem Laien in der vorhin erwähnten Schrift. Mit grossem Nachdruck wird Wessenberg vertheidigt in der Antwortschrift: Der Klerus aus dem Bisthum Konstanz an den im Jahre 1818 an ihn sendschreibenden Laien aus demselben Bisthum. Freiburg 1818.

mehrere Wochen hindurch barg der Papst das Anklage-Dokument unter seinem Kopfkissen. Erst nachdem Wessenberg sich ungefähr sechs Wochen in Rom aufgehalten hatte, kam es zu Tage, und zehn Tage nachher übersandte er an Consalvi seine Antwort. Der Papst setzte darauf eine Kongregation von Kardinälen zur Prüfung der letzeren ein, und der Ausfall der Prüfung war die lakonische Antwort: „die gegebenen Erklärungen haben Se. Heiligkeit nicht befriedigt.“ Jetzt richtete Wessenberg die Frage an Consalvi, was man denn eigentlich von ihm verlange. Der päpstliche Staatssekretär bemerkte: die meisten Mitglieder der Kongregation hielten den General-Vikar von Konstanz für einen entschiedenen Gegner des päpstlichen Stuhles; daher hätten sie keinen bestimmten Vorschlag gestellt, sondern nur Gegenbemerkungen gemacht. Consalvi wollte indess nicht einsehen, wesshalb Wessenberg nicht, gleichwie Fenelon, offen bekennen könne, dass er gefehlt habe.[1] Fenelon's kindlich demüthige, unbedingte Unterwerfung war von dem ganzen Leben des frommen Bischofs die Seite, für welche der Ultramontanismus ein Verständniss hatte. Indessen war Wessenberg's Natur eine andere, als die des Bischofs von Cambrai; er war nichts weniger, als Mystiker. Da er deutlich sah, dass man durchaus nicht bloss ihn persönlich, sondern in ihm zugleich die Rechte und Freiheiten der deutschen Kirche zu treffen beabsichtigte, so trat er desto fester auf. Er verliess Rom in der Überzeugung, dass er auf die verlangten Einräumungen nicht eingehen könne, „ohne Gewissen und Ehre zunahe zu treten, und ohne der guten Sache der deutschen Kirche einen unheilbaren Schaden zuzufügen.“[2] Er nahm schwere Besorgnisse mit sich für die Zukunft der Kirche. Mit schmerzlichen Empfindungen war er überall Jesuiten begegnet, und er ahnte, welche Bedeutung sie noch bekommen würden. „Das Schlimmte ist, dass der Orden, mit Rom als Ausgangspunkt und mit den Mitteln, die ihm dort zu Gebote stehen, immer mehr wie eine ansteckende Pestluft wirken, und einem nicht geringen Theile der

[1] Beck a. a. O. S. 287 f. — [2] Ebendas. S. 293.

Geistlichkeit aller Länder seinen Geist und sein Wesen einimpfen wird".[1] Als er in der Peterskirche am Grabe der Apostel stand, seufzte er:

Hier ruhen der Apostel Glieder —
O käme doch ihr Geist uns wieder![2]

Einige Wochen, nachdem Wessenberg Rom den Rücken gekehrt hatte, schrieb Niebuhr, der Gesandte Preussens vom päpstlichen Hofe: „Nach der Abreise des Herrn von Wessenberg habe ich durch einen unparteiischen und wohl unterrichteten Mann erfahren, dass er selbst seine Sache verdorben hat. Man hätte sich an einer allgemeinen Erklärung genügen lassen, wie die katholische Kirche sie zu bekommen pflegt, und wie sie namentlich Fenelon abgegeben hat; ja, man hätte sein General-Vikariat bestätigt, wenn er dieses nur in die Hände des Papstes niederlegen wollte — wie wüthend man sich auch zeigte, um ihn hierzu zu treiben." Rom hätte also, nach Niebuhr's Meinung, bloss „die Form" retten wollen, und Wessenberg daher nachgeben sollen. Jedoch hat der grosse Historiker hier die Situation und ihre Forderungen gewiss nicht richtig aufgefasst. Jedenfalls hat er für Wessenberg's Person kaum den rechten Blick gehabt, wenn er ihn schildert als „einen in Hinsicht auf Verstand und Einsicht äusserst mittelmässigen Mann," welcher „in unbegreiflicher Weise sich seinen Rathgebern ausgeliefert habe."[3] In einem Briefe an Stolberg macht Niebuhr seinem Verdrusse Luft, indem er unmuthig von den Leuten redet, „die Katholiken heissen wollen, um Pfründen zu besitzen und als Bischöfe zu gebieten, aber gegen den römischen Stuhl und gegen ihre Kirchengemeinschaft mit Unwahrheit vorgehen." Er hat wohl einige Sympathie für eine deutsch-katholische Nationalkirche, welche eine Art „bischöflicher Protestantismus werden könnte"; aber er findet Wessenberg nicht geeignet, bei einem solchen Bruch mit dem Alten voranzugehen, und

[1] Beck a. a. O. S. 303. — [2] Ebendas. S. 313.
[3] Angeführt von O. Mejer, Die Propaganda II, 396.

seiner Ansicht nach sollte man hiermit warten, bis der päpstliche „Held und Märtyrer" zur Ruhe gegangen sei. „Pius VII ist doch zehntausendmal besser, als diese alle. Er stand Bonaparte gegenüber unerschütterlich da, um kein Unrecht zu begehen; damals waren diese Herren nicht so halsstarrig. Welche Kühnheit, jetzt sich gegen die päpstliche Macht zu erheben — welche erst kaum wieder zu Athem gekommen ist!"[1] Diese Äusserungen lassen uns erkennen, welches die Kraft des Widerstandes gegen den Ultramontanismus bei einzelnen der preussischen Diplomaten damals war; wir werden uns derselben erinnern, wenn wir weiterhin sehen, wie Niebuhr Rom gegenüber stand, als er berufen war, die Konkordats-Verhandlungen zu leiten. Immerhin können wir Niebuhr darin Recht geben, dass Wessenberg mehrere Eigenschaften abgingen, die zu einem Reformator gehören; in Einem Stücke aber war er, was er sein sollte: er war ein Mann.

III.

Heimgekehrt berichtete Wessenberg alsbald an seine Regierung. Nach reiflicher Erwägung aller Umstände liess diese eine „Denkschrift" ausgehen, in welcher sie die Sache an die Öffentlichkeit brachte[2]. Der Grossherzog und seine Minister hielten an dem Satze fest, dass zur Wahl eines Kapitular-Vikars die Bestätigung seitens des Papstes nicht absolut nothwendig sei, und um eine solche Wahl umzustossen, zwingende Gründe angeführt werden müssten. Dieses sei

[1] Janssen a. a. O. S. 384f.

[2] Über die Aufnahme, welche diese Schrift gefunden, s. Beck a. a. O. S. 309.

bisher nicht geschehen; folglich solle Wessenberg das Stift nach wie vor verwalten, ohne durch die Einmischung Anderer sich stören zu lassen. Mit dieser officiellen Kundgebung war der Bogen stark gespannt. Entweder musste man weiter vorgehen mit der Errichtung einer Nationalkirche, oder Wessenberg geopfert werden. Wer einigermassen die politischen Zustände jener Zeit kennt, wird ohne Schwierigkeit errathen, welche von diesen beiden Möglichkeiten zur Wirklichkeit ward.

Consalvi hatte, ehe er Wien verliess, einen feierlichen Protest gegen die Entscheidungen des Kongresses niedergelegt, insbesondere darum, weil das heilige römische Reich, dieser Mittelpunkt der politischen Einheit, welcher bisher die Religion ihren Stempel aufdrückte, nicht wieder hergestellt worden sei. Für diese Schöpfung der mittelalterlichen Staatskunst hatte der Papst das lebhafteste Interesse, weil sie die ausschliessliche Berechtigung der Kirche Roms, also zugleich die Nichtberechtigung des Protestantismus, das heisst sein Todesurtheil in sich schloss. In dem erwähnten Proteste wird ferner darauf zurückgewiesen, dass das Papstthum auch gegen den Westfälischen Friedensschluss und die auf Religionsfreiheit bezüglichen Bestimmungen s. Z. protestirt habe. Seit dem Augsburger Frieden (1555), welcher bekanntlich in Rom keine Billigung fand, hat das Papstthum bis auf diesen Tag sich der Religions- und Gewissensfreiheit widersetzt. Mit jenem an sich wirkungslosen Proteste gegen den Wiener Kongress nahm der Siegeslauf des modernen Ultramontanismus seinen Anfang. Das Ziel war erreicht in dem verhängnissvollen Rundschreiben von 1864[1] mit dem dazu gehörigen Syllabus, welchem nachher das Vatikanische Dogma eine so traurige Bedeutung innerhalb der römischen Kirche gegeben hat; und dem Jesuitismus hat, zur Durchführung der Theorie in der Praxis, nur das Vermögen und die Macht gefehlt, keineswegs der Wille. Er hat eine Reihe von Versuchen gemacht, mittels Abschlusses von Konkordaten auf die gewaltsame Zurückführung mittelalterlicher Zustände hinzuarbeiten.

[1] Des Verfassers, Das Papstthum im XIX. Jahrh. II, 457 f.

Das neue französische Konkordat von 1817, welches auf dem Papiere stehen blieb, war eine Niederlage für die Kurie; die Reihe der Siege beginnt mit dem bayerschen Konkordate. Nachdem die Verhandlungen zwischen Rom und München — eröffnet auf der Basis des päpstlichen Breve von 1803 mit den ultramontanen Forderungen — gestrandet waren, so wurde die Stimmung in Bayern durch die kurialistische Partei fort und fort bearbeitet. Im Jahre 1812 hatte sich in Süddeutschland ein Verein von Priestern und Laien gebildet, welcher durch literarische Thätigkeit, sowie durch Anknüpfung von Verbindungen mit einflussreichen Personen den Febronianismus bekämpfen und dem Ultramontanismus immer weitere Verbreitung erkämpfen wollte[1]. Der Ausgangspunkt dieses Vereins war Eichstädt, und sein Oberhaupt der dortige Fürstbischof, Graf von Stubenberg. Zu demselben gehörten die „Oratoren" des Wiener Kongresses, der Erzieher des Königs Ludwig I., Sambuga, und viele andere einflussreiche Männer. Er besass sein eigenes Organ in der Felderschen Literaturzeitung, und wirkte zugleich durch Verbreitung von Flugschriften. An den Official des Fürstbischofs gerichtete Briefe zeigen, dass „die Konföderirten" eine eigene Freimaurer-Sprache hatten. Die erste Aufgabe des Vereins war, Dalberg's und Wessenberg's Pläne bezüglich einer deutschen Kirche zu durchkreuzen; und in dieser Hinsicht konnten sie ja erwarten, sogar an dem „Illuminat-Minister" eine Stütze zu finden. Montgelas war als „bayerscher Patriot" ein Widersacher Wessenberg's, und dieser hatte vergebens gesucht, Bayern für sich zu gewinnen. Die bayerschen Diplomaten urtheilten ungefähr so: „Die Aufstellung eines deutschen Primas ist unzertrennlich von dem Gedanken einer deutschen Kirche. Einen solchen Primas kann Bayern nicht wünschen, wenn er nicht in Bayern wohnt und auch bayerscher Unterthan ist"[2]. Dort ist einmal der Partikularismus, der stammverwandte

[1] Sicherer, Staat und Kirche in Bayern, S. 196 f.

[2] Aus diesem Gesichtspunkte stellte Holler die Sache Montgelas vor. Vgl. Sicherer a. a. O. S. 200 Anm.

Patriotismus zu Hause. Was Montgelas wünschte, war ein Landeskonkordat; und jener ultramontane Eichstädter Verein betrieb den Abschluss desselben, indem er an die Regierung eine darauf bezügliche Vorstellung einsandte, welche von der Mehrzahl der bayerschen Prälaten unterzeichnet war, natürlich von Dalberg nicht, welcher „kalt und ausweichend" seine Unterschrift verweigert hatte[1]. Was aber die Grundlage eines solchen Konkordats betrifft, so war Montgelas freilich mit den Konföderirten durchaus nicht einverstanden, da er weder den Staat preisgeben wollte, noch die Protestanten. Rom kam mit grossen Forderungen, im Vertrauen auf die Stärke des Ultramontanismus in Bayern, und wohl auch, um den Fürsten und Staatsmännern der Restauration zu zeigen, was von ihnen verlangt werde, wenn es einmal gelte, den Papst zufrieden zu stellen. Der Entwurf eines Konkordates, mit welchem Rom im Jahre 1817 auftrat, ist mit Recht bezeichnet worden als ein Anspruch auf volle Verwirklichung der Ideale des kurialistischen Systems[2]. In dieser Gestalt war es für Montgelas nicht annehmbar; hiess es doch soviel, als das Verhältniss zwischen Staat und Kirche auf die Stufe des Mittelalters zurückschrauben. Aber Montgelas wurde im Anfang des Jahres 1817 gestürzt, als Kronprinz Ludwig, nach vollzogener Versöhnung mit Österreich, von Wien zurückgekehrt war. Die neuen Minister waren Rom gegenüber willfähriger; und am 5. Juni 1817 wurde das bayersche Konkordat abgeschlossen.

Dieses beginnt mit der Erklärung, dass die katholische Religion mit allen den Rechten und Vorrechten, welche ihr auf Grund der Bestimmungen Gottes und der kanonischen Gesetze zukämen, aufrecht gehalten werden solle[3]. Dieser Artikel war für Rom ein grosser Sieg; denn da das kanonische Recht der römischen Kirche absolute Alleinherrschaft in den Staaten sichert, so hatte sich Bayern hierdurch verpflichtet, das katholische Gepräge des Staates zur Geltung zu bringen. Die Protestanten kamen, wie natürlich, über diese

[1] Sicherer a. a. O. S. 207. — [2] Sicherer, Urkunden, S. 54f.
[3] Abgedruckt ebendas. S. 63.

ungeheure Koncession in starke Bewegung, und die Regierung fand, dass Häffelin, welcher die Verhandlungen in Rom geleitet hatte, über seine Vollmachten hinausgegangen sei: durch Fügsamkeit gegen den Papst, hatte er gehofft, Kardinal zu werden. Als ein Versuch der bayerschen Regierung, einzelne Punkte in dem Konkordate nachträglich abzuändern, an Roms entschiedenem Widerstande scheiterte, griff sie zu einem ähnlichen Auskunftsmittel, wie Napoleon, indem sie die sogenannten organischen Artikel aufstellte. Die Veröffentlichung des bayerschen Konkordats wurde bis 1818 ausgesetzt; und zwar trat es in diesem Zeitpunkte als Anhang eines königlichen Ediktes ans Licht über die äusseren Rechtsverhältnisse der Kirche, und als ein Seitenstück zu dem Edikte über die inneren Verhältnisse des Protestantismus. Hiermit war im Grunde Alles verloren, was Rom gewonnen zu haben meinte; denn jenes Religionsedikt konstatirte gleich anfangs die Anerkennung der drei Konfessionen des Königreichs als Kirchengemeinschaften mit gleichen bürgerlichen und politischen Rechten. Weil das Religionsedikt ein Theil der Verfassung des Königreiches war, mussten alle Beamten einen Eid auf dasselbe ablegen, wodurch dem ersten Artikel des Konkordats die Spitze abgebrochen war, sofern dieser nunmehr so auszulegen war, dass er mit der Verfassung des Königreiches in keinen Widerspruch trat. Rom war über das Verfahren der bayerschen Regierung höchlich erbittert, und die Ultramontanen erklärten, den Eid nicht ablegen zu wollen. Da erklärte Häffelin, welcher zum Lohn seiner Mühen schon den Purpur erhalten hatte, dass das Religions-Edikt nur den Nicht-Katholiken gelten solle, und der Eid der Katholiken nur die bürgerliche Ordnung betreffe. Allein er wurde zum zweiten Male seitens seiner Regierung desavouirt. Jetzt bestimmte der Papst, dass die Katholiken auf die Bayersche Verfassung gar nicht schwören dürften, falls die Deutung der Regierung geltend gemacht würde. Hierdurch trat zwischen Staat und Kirche ein sehr gespanntes Verhältniss ein. Seinen Abschluss fand dieser Streit erst durch die Erklärung von Tegernsee 1821, welche darauf hinauslief, dass das Konkordat zu

voller Ausführung gebracht werden solle, und dass der Eid allein auf die bürgerlichen Verhältnisse Bezug habe, Niemand also dadurch zu Etwas verpflichtet werden könne, was den göttlichen Gesetzen und den Satzungen der katholischen Kirche widerstreite[1]. Wären nun diese Ausdrücke das Einzige, was wir von der Sache wüssten, dann müsste man glauben, Rom habe einen glänzenden Sieg davon getragen. Wird man aber mit den Verhandlungen, welche der Tegernseer Erklärung vorausgingen, näher bekannt und lernt den hinter den geschriebenen Ausdrücken verborgenen eigentlichen Sinn verstehen, so entdeckt man bald, dass es in Wirklichkeit der Papst war, welcher hier den Kürzeren zog. Aber der Schein war gerettet; und Rom äusserte seine Zufriedenheit mit diesem Konkordate sogar in officiellen Schriften, obgleich es durch dasselbe Jedem unmöglich gemacht war, ohne des Königs Einwilligung das Amt eines Bischofs oder Priesters zu erhalten[2].

Auch mit Preussen wurden Unterhandlungen eingeleitet, und Niebuhr nach Rom gesandt, um sie zu führen[3]. In den preussischen Regierungskreisen standen zwei Anschauungen einander gegenüber. Die eine, welche auch Niebuhr theilte, war stark beherrscht von der Furcht vor Revolution; und daher war man auf dieser Seite stets bereit, der Kirche als der Stütze des Konservatismus seine Hülfe zu gewähren. Die auf dieser Seite stehenden Männer dachten sich garnicht die Möglichkeit, dass ein Tag kommen könne, wo die Kurie die ihr gemachten Koncessionen missbrauche. Im Gegensatze zu dieser Auffassung stand eine andere, welche Etwas von dem Misstrauen des vorigen Jahrhunderts in Bezug auf Rom bewahrt hatte; und auf dieser Seite hütete man sich irgend eine Koncession zu machen. Unter diesen Verhältnissen

[1] Sicherer, Staat und Kirche in Bayern, S. 336.

[2] In der Schrift: „Was wünschen und erwarten die Seelsorger von den neuen Bischöfen als Folge des Konkordats?“ Von einem Seelsorger auf dem Lande, Straubing 1818, zeigt es sich, wie freigesinnte Geistliche das Konkordat mit Freude und Hoffnung begrüssten.

[3] Vgl. O. Mejer, Die Propaganda II, 444 f.

beschloss man, von einem eigentlichen Konkordate abzusehen und sich mit einer sogenannten Circumscriptionsbulle zu begnügen. In dieser zog der Papst die Grenzen zwischen den verschiedenen Bisthümern, bestimmte die Ordnung der bischöflichen Kapitel und die Eintheilung der Pfarrbezirke; der Staat verpflichtete sich zugleich, die nöthigen Geldmittel zu gewähren, jedoch unter der Bedingung, dass der König einen entscheidenden Einfluss auf die Ernennungen ausübe. Consalvi stellte indess dem Gesandten Niebuhr vor, dass der Papst unmöglich in einer Bulle einem nicht-katholischen Fürsten dieses Recht zusprechen könne; dagegen versprach er, in einem für die preussischen Domkapitel bestimmten Breve diesen die Pflicht aufzuerlegen, nur solche Personen zu wählen, die dem Könige von Preussen angenehm wären. Und also ward es. Die Bulle: *De salute animarum*[1] wurde im Jahre 1821 ausgestellt, auf welche das Breve vom 16. Juli desselben Jahres folgte, mit dem versprochenen Gebot an die Kapitel[2]. Rom hatte hiermit die bestehenden kirchlichen Rechtsverhältnisse in Preussen weder ausdrücklich anerkannt, noch verworfen, sondern nur ein zurückhaltendes Stillschweigen in Betreff derselben beobachtet. Die Streitigkeiten der Folgezeit bewiesen, wie grundverschieden die preussische und die päpstliche Regierung die Zustände beurtheilten, über welche für den Augenblick zu schweigen, ein Gebot der Klugheit war.

Noch grösseres Glück hatte Rom in anderen Ländern. In Holland hatte König Ludwig, der Bruder Napoleons, für die Sache des Katholicismus gearbeitet. In Amsterdam hatte er dem Ignatius Loyala eine Bildsäule errichtet; und in Kurzem wurden die grossen und die kleinen Städte Hollands, wie ein Schriftsteller sagt, „ein Schauplatz dieses stummen

[1] „*Vestrarum partium erit, eos adsciscere, quos — prudentiae insuper laude commendatos, nec Serenissimo Regi minus gratos esse noveritis, de quibus, antequam solennem electionis actum ex canonum regulis rite celebratis, ut vobis constet, curabitis.*“ (Mejer, Die Propaganda II, 498.)

[2] Angeführt von F. Nippold, Die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande. Leipzig 1877. S. 189.

und überredenden Apostolats“[1]. Wie Dasselbe in Belgien der Fall war, das werden wir später ausführlich nachweisen. Insbesondere aber waren es die Staaten Süd-Europa's, wo der Jesuitismus mit vollen Segeln einher fuhr. In Spanien war Ferdinand VII. nach der Revolution eine Zeitlang ganz und gar eine Puppe in der Hand des Klerus; sein Beichtvater Saez war kurze Zeit nicht allein sein erster, sondern im Grunde sein einziger Minister. Terroristisch wüthete man, wenn auch nicht mit offener Gewalt, gegen die Anhänger der Revolution; und die fremden Mächte drangen lange Zeit vergebens in den König, dass er mit einer so wüsten Reaktion innehalten solle. Endlich liess er sich von Seiten des russischen Hofes zur Verabschiedung des beichtväterlichen Ministers bewegen; jedoch traten eifrige Katholiken an seine Stelle. Als die neuen Minister indessen versuchten, den Übergriffen der klerikalen Partei Grenzen zu setzen, so erklärte diese, dass Ferdinand VII. ein unzuverlässiger Mensch sei, und dass jeder gute Katholik ihn verabscheuen müsse; und zugleich schloss sie einen Kreis um Don Carlos. Die Entwickelung in Portugal ging der spanischen parallel. Die ganze pyrenäische Halbinsel war der Tummelplatz einer fanatischen Partei, welche völlig im Leitseile der Jesuiten ging. In der Schweiz bekam der päpstliche Nuntius immer grössere Macht, zumal nachdem der bisher schweizerische Theil des Konstanzer Stiftes von diesem abgeschieden war. Die kirchliche Obrigkeit ertheilte dem Bauer Niklaus Wolf aus Rippertschwand die Vollmacht, umherzuziehen, um zu segnen und Teufel auszutreiben[2]; und dieser volksthümliche Prophet stellte einem der ultramontanen Parteiführer, Joseph Leu von Ebersol, die Aufgabe, die Jesuiten nach Luzern zu bringen — eine Aufgabe, deren Lösung, wie wir später sehen werden, die Quelle blutiger Händel ward. Eine dankbarere

[1] Friedrich, Geschichte des vatikan. Concils I, S. 380 f.

[2] So sagte der Landammann zu Aarau auf der Altkatholiken-Versammlung zu Heidelberg im Jahre 1871. S. Schmid, Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands, S. 256.

Aufgabe bestand darin, im Einzelnen und Kleinen hinzuarbeiten auf die Austilgung der Wessenbergschen Wirksamkeit bis auf die letzte Spur. Wo ein freisinniger Geistlicher sitzen mochte, da stellte man ihm zwei oder drei jesuitisch gesinnte Amtsbrüder an seine Seite. Diese setzten Reliquien-Ausstellungen und Processionen in Scene, und der Geistliche, der auf dergleichen Dinge nicht eingehen wollte, wurde als reformirt, also ketzerisch geschmäht, und seine Gemeindeglieder wurden gegen ihn aufgehetzt [1].

Niemand fühlte die wachsende Macht der Reaktion stärker, als Wessenberg. Noch im Jahre 1818 hatte der Grossherzog Karl ihn, Rom zum Trotze, gehalten; aber Karl's Nachfolger Ludwig war ein persönlicher Widersacher des Generalvikars zu Konstanz. Durch eine, im Jahre 1821 zwischen dem Papste und der oberrheinischen Kirchenprovinz abgeschlossene Übereinkunft war bestimmt worden, dass Freiburg zum Bischofssitze gewählt werden solle, an Stelle von Konstanz. Die Dekanate schlugen indessen, ungeachtet der damaligen Spannung mit Rom, Wessenberg für den Freiburger Stuhl vor; dieser Vorschlag war aber nicht nach dem Sinne der neuen Regierung. Dr. Burg wurde nach Konstanz gesandt, um Wessenberg zu bewegen, dass er das Bisthum Freiburg ablehnen solle. Statt dessen überliess aber Wessenberg der Regierung, so zu handeln, wie sie es am besten finde; aber in Karlsruhe deutete man die Antwort als eine Resignation. Man wünschte sich seiner zu entledigen. Aber während die badische Regieruug ihn so undankbar zurückstiess, so kam von Württemberg das Anerbieten des vor Kurzem errichteten Bischofsstuhles zu Rottenburg. Nach anfänglicher Weigerung entschloss er sich dennoch, der Aufforderung zu folgen, sofern Rom es zugeben werde. Da aber die Sache dort ruchbar ward, erinnerte Consalvi daran, dass Baden den „Baron von Wessenberg" übergangen habe. Jedoch zog sich die Besetzung des Freiburger Bischofstuhles in die Länge; und erst im Jahre 1827 nahm Wessenberg von seinem Bisthume mit

[1] Beck a. a. O. S. 327 f.

einem Hirtenbriefe „wie ein Samuel“ Abschied[1]. Noch ein ganzes Menschenalter (er starb 1860) hatte er zu wirken, und seine Wirksamkeit bewegte sich in verschiedenen Richtungen. Schon als Generalvikar zu Konstanz war er Mitglied der Badischen Landstände gewesen, und zwar als Fürsprecher einer massvollen Freiheit; nach 1827 war er Mitglied als Vertreter des Adels. Den grössten Theil seiner letzten Lebensjahre brachte er in Konstanz zu, bald mit dichterischen Aufgaben beschäftigt, bald mit philosophischen und geschichtlichen Arbeiten. So hat er die grossen Kirchenversammlungen des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts geschildert, und zwar zur Bestätigung seines Satzes, dass Kirchenversammlungen das beste Mittel seien zu kirchlichen Reformen[1]. Aber weder als Dichter, noch als Denker, noch als Geschichtsforscher nahm er einen hervorragenden Platz ein; als deutscher Kirchenfürst wird er am längsten in der Erinnerung fortleben. Gegen seine katholische Rechtgläubigkeit können wohl mit Grund Zweifel erhoben werden; seine Herzensfrömmigkeit aber leuchtet aus Allem hervor. Jedoch ist er eher klar zu nennen, als tief; und wenngleich darin, dass man ihn für den Verfasser der rationalistischen „Stunden der Andacht“ gehalten hat, nur ein Zeugniss der geschäftigen Verleumdungslust gesehen werden darf, so ist es doch unverkennbar, dass seine Religiosität Spuren von der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts trägt. Er gehörte auch zu den Wenigen, die den Schaden nicht vergessen konnten, den die Jesuiten schon angerichtet hatten; und zugleich sah er deutlich das Unheil voraus, das sie noch zuwege bringen sollten. Daher schrieb er:

„Wer schlug dem Christenthum die tiefsten Wunden?
Es zu vernichten, war Voltaire's Bemüh'n.
Doch macht er's nur vom Beischlag reiner blüh'n.
An Arglist überbot der Orden ihn,
Der zu verderben es, die Kunst erfunden“[2]. —

[1] v. Wessenberg, Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Konstanz 1840. I—IV.

[2] Beck a. a. O. S. 439.

Wessenberg hat also zuletzt dennoch der Feindschaft der Kurie unterliegen müssen; dass er aber so lange standgehalten, beweist sowohl, dass er selber ein Mann war, als auch, dass es im katholischen Deutschland für die Stellung, die er einnahm, Stützen gab. Eine solche Stütze, welche wir bisher noch nicht erwähnt haben, war die theologische Wissenschaft. Namentlich an der Tübinger Universität wirkte ein Kreis von Lehrern, die durchaus nicht die ultramontane Theologie guthiessen, welche, bald durch Übersetzungen französischer Autoren, bald durch eigene Arbeiten, sich in Deutschland einen Wirkungskreis zu verschaffen suchte. Damals war de Maistre's Buch „über den Papst" mit dem empfehlenden Bemerke eingeführt: es sei diesem französischen Autor vorbehalten, „den grossen Gedanken" darzustellen, dass der Papst für sich allein das ganze Christenthum repräsentire; und auf seine Schrift über die gallikanische Kirche wurde besonders darum aufmerksam gemacht, weil man in Deutschland jetzt ähnliche Ansprüche und Exemtionen geltend mache[1]. Auch Lamennais' Schriften wurden übersetzt, und er und seine Freunde traten mit den deutschen Katholiken, besonders in Bayern, in Verbindung. In Deutschland selbst trat Prof. Walter zu Bonn mit einem Lehrbuche über das Kirchenrecht hervor, das einen offenen Bruch mit dem Febronianismus bezeichnete. Aber sowie gegen die französische Propaganda des Ultramontanismus, so erhob sich auch gegen die deutsche eine Oppositionspartei. Jene Tübinger Theologen gaben eine „Theologische Quartalschrift" heraus, in welcher die erwähnten neuen Theorien eine scharfe Kritik erfuhren[2]. de Maistre bekommt schlimme Worte darüber zu hören, dass er die Verfassung der Kirche als monarchisch darstelle, womit er nur seine Unkenntniss der katholischen Literatur dokumentirt habe. Und seine Unfehlbarkeitsdoktrin wird ebenso wegwerfend beurtheilt. Das gepriesene Prärogativ der Unfehlbarkeit sei, der katholischen Lehre zufolge, dem Papste weder verheissen noch verliehen, sondern allein der Gemeinschaft

[1] Friedrich a. a. O. S. 188f. — [2] Vgl. Schmid a. a. O. S. 330f.

der von dem heiligen Geiste eingesetzten Kirchenhirten. Walter wird wegen seiner Sympathie für das Papalsystem getadelt; und man begegnet in der Zeitschrift sogar einzelnen Abhandlungen, die geradezu auf kirchliche Reformen dringen. Im Jahrgang 1822 wird der Gebrauch der Muttersprache in der Messe vorgeschlagen, behufs der Gewinnung grösserer Theilnahme der Gemeinde; zugleich wird der Wunsch geäussert, dass das christliche Volk das Abendmahl immer mit geniesse, so dass dieses mehr werde als ein blosses Opfer, und dazu aufgefordert, der Predigt eine andere Stellung zu geben, so dass sie wirklich eine Vorbereitung zur Messe werde. Noch weiter geht Prof. Hirscher in einer anderen Abhandlung vom selben Jahre[1]. Er rügt ernstlich, dass die katholischen Theologen, anstatt der heiligen Schrift, die Dogmatik studiren und dadurch beim Predigen in Versuchung kommen, den rechten Glauben zu verwechseln mit dem korrekten Lehrbegriffe. Der Glaube an das Sakrament werde zum Aberglauben an die Zauberkraft desselben, und der Gottesdienst gehe in Ceremonien auf, zum Nachtheil der wirklichen Andacht. Die Kirche wolle keine Rücksicht darauf nehmen, dass sich das Volk im Laufe der Zeiten verändere; daher denn jeder Versuch, den Gottesdienst nach den Bedürfnissen der Zeit zu modificiren, als ein Verbrechen betrachtet werde. Noch schlimmer sei es jedoch, dass die Kirche zum Gesetz gestempelt habe, was kein Gegenstand der Gesetzgebung sein könne, wie Fasten und Cölibat; sie habe vergessen, dass Fasten nur, solange es freiwillig sei, einen Werth habe, und dass das Gesetz zwar im Cölibat lebende Priester schaffen könne, aber nicht wahrhaft Gottgeweihte. Wenn man beichte, so würden Sünden gegen die Vorschriften der Kirche gebeichtet, während die groben Versündigungen gegen Gottes Gebote übersprungen oder nur obenhin berührt würden. Ablass sei stehender Kirchenbrauch geworden; aber Stunden

[1] Werner, Geschichte der kathol. Theologie, S. 387, nennt ihn als Verfasser des Aufsatzes: „Über einige Störungen in dem richtigen Verhältniss des Kirchenthums zu dem Zweck des Christenthums".

der Busse und Bussübungen seien ausser Brauch gekommen. Solle es anders werden, so müsse das Studium der heiligen Schrift wieder zur Hauptsache werden in der Ausbildung der Geistlichen, der Gottesdienst in der Muttersprache stattfinden, Landes- und Stiftssynoden gehalten werden, und die Kirche daran gedenken, dass sie nicht ein Reich von dieser Welt sei, und allein durch geistliche Mittel regiert werden könne.

Wieviele reformatorische Keime finden sich in dieser Abhandlung! und wie leicht scheint ein Zusammenleben von Katholicismus und Lutherthum herstellbar, wenn solche Gedanken sich nur verwirklichen liessen! Der Verfasser hält seiner Kirche auch die Pflicht vor, das gemeinsam Christliche nicht aus dem Gesichte zu verlieren und nicht beständig auf die konfessionellen Scheidelehren hinzublicken. „Davon ist die Folge, dass man nicht mehr Christ, sondern nur Katholik oder Protestant ist. Aber Christ zu sein, ist das Erste, Katholik oder Protestant, das Zweite; Jenes darf nicht in Diesem untergehen.“ — Wenn die römische Kirche viele Theologen hätte, wie Hirscher und die anderen Tübinger von damals, und viele Bischöfe wie Sailer und Wittmann, alsdann würde eine friedliche Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten, sowohl auf dem Gebiete des Lebens als der Lehre, endlich mehr sein als eine fromme, unerfüllbare Hoffnung. Und Hirscher's Gedanken begegnen uns auch anderswo. In Schlesien schrieben die Brüder Anton und Augustin Theiner gegen das gezwungene Cölibat und für das Recht der Muttersprache im Gottesdienste (1826); und in der Schweiz gab es noch über ein Halbhundert katholischer Geistlicher, die Hand in Hand mit ihnen gehen wollten.[1]

[1] So nach der eigenen Aussage Theiner's. S. Gisiger, P. Theiner und die Jesuiten. Mannheim 1875. S. 218. Vgl. Die katholische Kirche, besonders in Schlesien, in ihren Gebrechen dargestellt von einem katholischen Geistlichen. 2. Aufl. Altenburg 1827, wo geradezu die Hoffnung ausgesprochen wird, dass „der aufgeklärte und verehrte Erzbischof Spiegel die von den Regierungen vorgeschlagenen, aber von der Kurie verworfenen Männer zu Bischöfen weihen werde“. „Die deutsche Nation und die deutschen Fürsten würden ihm unsterblichen Dank wissen“, heisst es.

Von grösserer Bedeutung, als alle diese, war indessen ein junger Professor, welcher im Jahre 1826 in Tübingen angestellt war, nämlich Möhler. Er war für seine Kirche bis zur Schwärmerei begeistert, und hegte damals die Hoffnung, das Ideal, das er sich gebildet hatte, in die Wirklichkeit treten zu sehen. Das Ideal war jedoch ihm nicht aufgegangen ohne Einwirkung des Protestantismus; und in den fanatisch gestimmten Kreisen redete man nicht ohne Kopfschütteln und Besorgnisse von Möhler's Heterodoxie.

Alle diese Frühlingszeichen wurden jedoch zunichte. Die Regierungen hatten keinen Sinn für den fruchtbaren Waldboden am Fusse des alten, nachgerade saftlosen Eichenstammes; sie verlangten Schutz für ihre Interessen, welchen aber nur die Eiche, nicht der Blüthen- und Blumenflor zu gewähren vermochte. Die politische Religiosität der Reaktion legte sich frostig und erstickend auf die Blüthen, überdeckte oder tödtete sie, während zugleich die jesuitische Schlingpflanze sich um den Eichenstamm emporrankte. Die Schlingpflanze wuchs überaus rasch; aber ihr Wachsthum zehrte mehr und mehr die letzte Lebenskraft des Baumes auf. Viele erkannten garnicht den Unterschied zwischen den Blättern der Schlingpflanze und dem Eichenlaube; und selbst eine ausgegangene Eiche kann ja einigen Schutz gewähren — bis der Sturm sie niederwirft.

IV.

Es waren nicht allein die Regierungen, welche in ihrer Noth sich an Rom wendeten, um eine Stütze für den wankenden Thron zu finden; auch die Dichtung und die Kunst führten, wenn auch auf Umwegen, ihre Jünger und Pfleger

zu der ewigen Stadt. In der nächst vorhergehenden Zeit hatte die Religion in der Poesie eine Stütze gesucht; jetzt war es dagegen die Poesie, welche nach der Religion und Kirche ausblickte und als Romantik auftrat.[1] Katholische Schriftsteller haben öfter die romantische Poesie als das „beinahe unbewusst hervorbrechende Heimweh des Protestantismus nach der Kirche" bezeichnet,[2] als den Sieg des Katholicismus über den Protestantismus, und haben darin einen Beweis finden wollen von der Unfähigkeit des letzteren, eine wirkliche Kunst ins Leben zu rufen.[3] Diese Behauptung spricht dermassen allen geschichtlichen Thatsachen Hohn, dass es nicht nöthig ist, bei ihr sich aufzuhalten. Allein wir dürfen auch sagen, dass weder Ausgangspunkt noch Ziel richtig bezeichnet werden, wenn man die Romantik als ein Zeugniss der Sehnsucht schildert, die der Protestantismus nach der alten Kirche gefühlt habe: denn die romantischen Dichter sind keineswegs von dem Protestantismus ausgegangen, und nur einzelne derselben sind nachher Katholiken im eigentlichen Sinne des Wortes geworden. Die meisten waren poetische Phantasten, die nach einem unruhigen Leben ohne sittlichen und religiösen Halt ein lebhaftes Verlangen nach Ruhe und Frieden empfanden; nur sehr wenige derselben haben in einem wirklichen Verhältniss zum protestantischen Christenthum gestanden. Und bei mehr als einem unter ihnen fragt es sich, wie ernst ihre Bekehrung, wie tief ihr religiöses Empfinden gewesen ist. Bei manchem jener Romantiker spukt ein ähnlicher Gedanke von einer neuen Religion, wie er uns bei den Propheten der Vorzeit begegnete. Sie reden zuweilen von einer Kirche der Zukunft, in welcher das alte Christenthum eine bedeutungsvolle Verbindung mit der neuen Wissenschaft eingehen müsse, und

[1] Über den Gebrauch, den Fr. Schlegel von diesem Worte zu machen pflegte, s. Haym, Die romantische Schule. Berlin 1870. S. 251 f.

[2] Eichendorff, Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie. Leipzig 1847. S. 281.

[3] Brühl, Geschichte der kathol. Literatur Deutschlands. Leipzig 1854. S. 133.

die getrennten Konfessionen in einer höheren Einheit aufgehen würden. Sogar jener Autor, welchem die Romantik als das Heimweh des Protestantismus erscheint, schreibt von den romantischen Dichtern: „Sie hatten sich tapfer genug durch die üppigen Schlingpflanzen der rationalistischen Wüste durchgehauen; aber sie stutzten, als sie plötzlich vor der vergessenen alten Kirche standen. Sie wollten wohl etwas Positives haben, jedoch nicht aus orthodoxem Eifer, sondern aus Rücksicht auf das Geheimnissvolle und Wundersame, auf den schönen Heiligenglanz, der das Positive umgiebt. An Stelle einer heidnischen Mythologie gaben sie eine christliche; mit einem Worte: sie kämpften für einen Glauben, den sie im Grunde selbst nicht besassen".[1]

Die Romantiker fühlten sich unbehaglich in der poesielosen und unruhigen Zeit, in welcher sie lebten, und sie wandten sich der Vergangenheit zu, um dort Poesie und Ruhe zu finden. Bald war es die Weisheit Indiens, bald die romanischen Dichter des Südens, oder die germanische Volksdichtung Deutschlands, wovon sie sich angezogen fühlten; besonders die letztere erhielt eine eigenthümliche Anziehungskraft durch die patriotische Erweckung nach dem Freiheitskriege. Die Romantiker haben sich ein nicht geringes Verdienst dadurch erworben, dass sie dem erwachenden deutschen Volksgeiste entgegenkamen; und der Anstoss zu ernsthaften Studien der älteren Sprache und Literatur ist ja allerdings von ihnen ausgegangen. Zugleich brachten sie aber auch die Eigenthümlichkeiten und literarischen Denkmäler anderer Nationalitäten ihren Landsleuten zum Bewusstsein, indem sie sowohl die Literatur des fernen Ostens als die des näheren Südens bei ihnen einführten; und in mehr als einer Hinsicht haben sie die vergleichende Sprachwissenschaft vorbereitet. Sie waren aus der Gegenwart hinweg geflüchtet, weil diese ihnen weder Lust zum Singen machte, noch Stoff und Gegenstände, die des Besingens werth waren, darbot; und sie grübelten darüber, woher die Poesie der Alten wohl so grossartig ge-

[1] Eichendorf a. a. O. S. 281.

wesen sei. Sie meinten, den Schlüssel in dem Umstande gefunden zu haben, dass die Alten eine Mythologie gehabt hätten.[1] Diese symbolische Weltanschauung, aus der tiefsten Tiefe des Geistes geschöpft, sei für die Völker des Alterthums eine Quelle der Phantasie gewesen, und hieran fehle es eben der Gegenwart. Goethe war in mehreren seiner Dichtungen auf jene klassische, mythenreiche Zeit zurückgegangen, und die Romantiker folgten anfangs seinem Beispiele. Aber bald machten sie die Entdeckung, dass das klassische Alterthum mit seiner durchsichtigen Klarheit für sie das rechte Element nicht sei. Auch mochten wohl ihre politischen Schwungfedern zu schwach sein, um sie über die Kluft der Zeiten, welche das klassische Alterthum von dem neunzehnten Jahrhundert trennte, hinwegzuheben. So kehrten sie denn beim Mittelalter ein und suchten hier ihre Gegenstände; aber die Mythologie des Mittelalters war es, nicht sein Glaube, was sie anzog. So bekennt Zacharias Werner, ehe er Katholik ward, dass er zwar den Katholicismus vertheidigt habe, „aber nicht das Glaubenssystem, vielmehr bloss als eine wieder aufgegrabene mythologische Fundgrube."[2] Es war eine rein künstlerische Begeisterung — *„une prédilection d'artiste"*, wie A. W. Schlegel sagte — wodurch jene Poeten gedrungen wurden, nach allerlei mittelalterlichen Stoffen zu greifen. Daher hat Haym, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, sagen dürfen, dass die Frage, ob der Gegenstand griechisch oder christlich sein solle, für mehrere aus jener Zahl im Grunde nicht mehr bedeutet habe, als die Frage, ob er in Hexametern behandelt werden solle, oder etwa in Oktaven. Die sogenannte „christliche Mythologie" gab ihrem Subjectivismus den freisten Spielraum, sowohl um die einzelnen Mythen weiter auszuspinnen und umzudichten, als auch zur Deutung der einzelnen Symbole; und die Dämmerung des Mittelalters

[1] So Fr. Schlegel in seiner Rede über die Mythologie vom Jahre 1800; vgl. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh. III, 3. S. 448f.

[2] Eichendorff a. a. O. S. 129. — [3] Haym a. a. O. S. 458.

hatte just so viele Lichtstärke, als für das romantische Auge passte. Natürlich waren es vornehmlich die Höhepunkte des Mittelalters: die Zeit der Kreuzzüge, der ritterliche Geist, die fromme Weltflucht, wovon sie sich angezogen fühlten. Hatten sie doch für die letztere ein gewisses Verständniss. Diese Flüchtlinge aus der Gegenwart waren „passive Genies", welche, wie z. B. ein Friedrich Schlegel. behaupten konnten: das Recht zum Müssiggang sei das eigentliche Privilegium des Adels, und denen, welche im Genusse des Privilegiums ständen, müsse Vieles im Mittelalter in hohem Grade sympathisch sein.

Aber der Liebe zum Mittelalter ging der Hass gegen die Feinde desselben zur Seite, namentlich gegen die damals zunächst in die Augen fallenden. Bekanntlich war die Revolution unfähig, über die Zeit der Kreuzzüge und der grossen Päpste ein billiges Urtheil zu fällen; und daher war es nicht so auffallend, dass die Romantik in ihrer Bewunderung für das Mittelalter gegen die Revolution Front machte. Diese war es ja eigentlich, welche die Welt aus der friedseligen Stille gerissen hatte, nach der man sich zurücksehnte. Schon in den letzten Jahren des vergangenen Jahrhunderts tritt solche Sehnsucht nach der Ruhe und Einheit des Mittelalters besonders stark bei Novalis (Fr. G. von Hardenberg) hervor, demjenigen unter den Romantikern, welcher vor Anderen auf seiner Harfe religiöse Saiten hatte. In dem kleinen Fragmente: „Die Christenheit oder Europa"[1] von 1799 schreibt er: „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; Ein grosses gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches. — Ohne grosse weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die grossen politischen Kräfte. — Eine zahlreiche Zunft, zu der Jedermann Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben und vollführte seine Winke und

[1] Novalis' Schriften. 4. Aufl. Berlin 1826. I. S. 187 f.

strebte mit Eifer, seine wohlthätige Macht zu befestigen. — Wie heiter konnte Jedermann sein irdisches Tagewerk vollbringen, da ihm durch diese heiligen Menschen eine sichere Zukunft bereitet, und jeder Fehltritt durch sie vergeben, jede missfarbige Stelle des Lebens durch sie ausgelöscht und geklärt wurde. Sie waren die erfahrenen Steuerleute auf dem grossen unbekannten Meere, in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen und zuversichtlich auf (seine) sichere Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt rechnen durfte." Novalis bleibt indessen nicht bei einer Begeisterung für das Mittelalter in solchen allgemeinen Ausdrücken. Den Madonnen-Kultus, die Reliquien der Heiligen und die Inquisition bespricht er mit warmer Theilnahme, und der Protestantismus gilt ihm als Empörung, während er von den Jesuiten in hohen Tönen redet. „Diese Steuermänner (überhaupt alle Priester), predigen nichts als Liebe zu der heiligen wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war. Sie erzählten von längst verstorbenen himmlischen Menschen, die durch Anhänglichkeit und Treue an jene selige Mutter und ihr himmlisches, freundliches Kind die Versuchung der irdischen Welt bestanden, zu göttlichen Ehren gelangt, und nun schützende, wohlthätige Mächte ihrer lebenden Brüder, willige Helfer in der Noth und wirksame Freunde der Menschheit am himmlischen Throne geworden waren." — Man wird hieraus sehen, in welchem Grade die Mutter den Sohn überschattet hat; und die deutschen Romantiker nehmen, ebenso wie Chateaubriand, die ganze mittelalterliche Mythologie für gute Waare. — „Man sammelte mit inniger Sorgfalt überall, was diesen geliebten Seelen gehört hatte, und jeder pries sich glücklich, der eine so tröstliche Reliquie erhalten oder nur berühren konnte. Hin und wieder schien sich die himmlische Gnade vorzüglich auf ein seltsames Bild oder einen Grabhügel niedergelassen zu haben. Dorthin strömten aus allen Gegenden Menschen mit schönen Gaben, und brachten

himmlische Gegengeschenke: Frieden der Seele und Gesundheit des Leibes, zurück." — Novalis meint, dass das weise Oberhaupt der Kirche sich mit Recht einer frechen Entwickelung der menschlichen Anlagen auf Kosten der Frömmigkeit und unzeitigen, gefährlichen Entdeckungen auf dem Gebiete des Wissens widersetzt habe, z. B. dem Kopernikanischen Systeme: Protestanten sind ihm gleichbedeutend mit „Insurgenten". Luther habe den Geist des Christenthums verkannt und eine andere Religion auf die Bahn gebracht. „Mit der Reformation war's um die Christenheit gethan." Die Jesuiten seien dagegen ein Vorbild für alle Gesellschaften; jetzt ruhe zwar dieser Orden; aber Novalis ahnt, dass er mit neuer Macht wieder hervortreten werde, jedoch vielleicht unter einem anderen Namen. Das Christenthum werde wieder lebendig werden; es werde sich eine sichtbare Kirche bilden, und diese werde zwischen der alten und der neuen Welt vermitteln.

Alles Dieses klingt ja wie orthodoxer Ultramontanismus; aber in dem romantischen Gewebe zeigt sich noch ein anderer Einschlag, als in dem Gewebe de Maistre's. Gegen den Schluss des Jahres 1798 schrieb Novalis an einen Freund: „Wenn ich weniger auf urkundlicher Gewissheit, weniger auf dem Buchstaben fusse, wenn ich geneigter bin, in mir selbst höheren Einflüssen nachzuspüren und mir einen eigenen Weg in die Urwelt zu bahnen; wenn ich in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion, das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinnng zu sehen glaube, — so werden Sie das vorzüglichste Moment meiner Existenz, die Phantasie, in der Bildung dieser Religionsansicht nicht verkennen."[1] Ausserdem lesen wir in der oben erwähnten Abhandlung folgende Worte: „Das Christenthum ist dreifacher Gestalt. Eine ist das Zeugungselement der Religion,

[1] Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing. 5. Aufl. Leipzig 1866.

als Freude an aller Religion. Eine das Mittlerthum überhaupt, als Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des ewigen Lebens zu sein. Eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählet, was ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde.“[1] Und aus dem Abschnitte seiner gesammelten Werke, der die Überschrift trägt: „Moralische Ansichten“ können wir Beiträge in Menge schöpfen, zur Beleuchtung des Gehaltes, den das Christenthum der frühsten Romantik hatte.[2] „Noch ist keine Religion da; man muss eine Bildungsschule echter Religion erst stiften. — Religionslehre ist wissenschaftliche Poesie. Poesie ist unter den Empfindungen, was Philosophie in Bezug auf Gedanken ist. — Die Predigt muss pantheistisch sein, angewandte individuelle Religion, individualisirte Theologie enthalten. — Die Geschichte Ghristi ist ebenso gewiss ein Gedicht, wie eine Geschichte; und überhaupt ist nur die Geschichte eine Geschichte, die auch Fabel sein kann.“ (Er starb, 29 Jahre alt, den 25. März 1801). — Luden erzählte an Goethe, wie die romantischen Dichter „die Dichtung aus dem Dichter hervorströmen sähen, wie die Quelle aus dem Felsen; wie sie den Dichtergeist als eine mystische Macht betrachteten, welche den vom Geiste Ergriffenen nur als ein Werkzeug gebrauche — eine Ansicht, die ein Seitenstück sei zu der Ansicht, welche die Theologen von dem heiligen Geiste hätten.“ „Wirklich?“ sagte Goethe mit seiner gewöhnlichen Ironie: „ei, das ist ja ganz charmant.“[3]

Die Vertiefung der Romantik in das Mittelalter war indess nicht ohne Gefahr. Die Romantiker spielten mit dem Feuer, und dieses Spiel hatte oft Folgen für ihr ganzes Leben. Mehrere derselben gingen von dem poetischen Glauben zu dem religiösen über, und einige opferten sogar zuletzt die

[1] Novalis' Schriften I, 207. — [2] Ebendas. II, 192f.

[3] Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung. 5. Aufl. Leipzig 1874. V, 661.

Poesie auf dem Altare der Religion. Sie grübelten über den Zusammenhang der Religion und des Lebens, der Wirklichkeit und der Kunst; und es ward ihnen immer klarer, dass die Quelle, aus welcher das Grosse des mittelalterlichen Lebens entsprang, keine andere gewesen sei, als die Religion jener Zeit, und dass die Ursache der Krankheit und Schwäche, mit welcher die Kunst der Gegenwart behaftet war, in der jämmerlichen Wirklichkeit zu suchen sei. Mit „einer schwärmerischen Logik" zogen sie daher den Schluss: wenn wir zu der Religion des Mittelalters zurückkehren, so fällt uns die Grösse jener Zeit zu, namentlich ihre grossartige Kunst. Da machte denn der Eine nach dem Andern mit seinem Schlusse Ernst und schloss sich dem katholisch-kirchlichen Leben mit Leib und Seele an. Sowohl in ihrer mehr poetischen als in ihrer bestimmteren religiösen Gestalt hat die Romantik in der Geschichte der Kirche Spuren hinterlassen. Viele Leser der romantischen Dichter nahmen gleich anfangs die künstlerische Begeisterung als Ausdruck religiösen Glaubens, und sie fühlten sich durch die ganze Literatur erbaut und gestärkt. Die Dichter sind eine Macht, welche man gern auf seiner Seite haben will. Der Materialismus und der Rationalismus, welchem die meisten Dichter der nächst vorangegangenen Zeit gehuldigt, hatte Viele dem Christenthume entfremdet; die romantische Schule läutete wieder zur Kirche. Oft legte man in die Worte weit mehr und tieferen Sinn, als der Dichter selbst; und sowohl gläubige Christen als christlich angehauchte Seelen verwechselten *„la prédilection d'artiste"* mit dem christlichen Glauben.

Ursprünglich waren jene romantischen Verächter der Gegenwart klösterliche Seelen, welche sich von der Welt und ihrem Getöse zurückzuziehen wünschten. „Eine gewisse Einsamkeit", sagt Novalis,[1] „scheint für das Gedeihen der höheren Sinne nothwendig zu sein, und daher muss ein garzu ausgedehnter Verkehr mit Menschen manchen heiligen Keim ersticken und die Götter verjagen, welche das unruhige Getümmel zerstreuter

[1] Novalis' Schriften II, 203.

Gesellschaften und die Unterhaltungen über Kleinliches fliehen.“ Allmählich erwachte indess bei den Romantikern die Lebenslust. Liess sie doch die Restauration mit ihrem Treiben darauf hoffen, dass manche ihrer Ideale wieder in die Wirklichkeit treten würden. Und die lebensüberdrüssigen Dichter hatten gefährliche Bundesgenossen an den ängstlich gewordenen Fürsten gewonnen. „Die Romantiker,“ sagt treffend Robert Prutz,[1] „hassten die Revolution, weil diese sie im ruhigen Genusse störte; die Fürsten hassten sie, weil sie durch dieselbe im ruhigen Besitze gestört wurden. Die Romantiker wollten das Mittelalter zurück haben, weil es poetisch war; die Fürsten wollten es, weil es die goldene Zeit der Könige war. Die Romantiker wünschten die Stabilität der Throne um der Stabilität willen; die Fürsten wünschten sie der Throne wegen.

Diese Berührung der Poesie und der Staatskunst setzte ihre Frucht an in der romantischen Politik.

V.

Während Weimar und Jena die geistigen Brennpunkte der klassischen Schule gewesen waren, ward Berlin der Mittelpunkt der Romantik. Die ehrenvolle Rolle, die Preussen in dem Freiheitskriege gespielt hatte, die Wiedergeburt des preussischen Staates und die neugestiftete Universität, dieses alles wirkte zusammen, um jener Residenz eine so hervorragende Stellung in der Welt des Geistes zu verschaffen. Und die Romantik hat wohl Preussen auch grosse Dienste geleistet; das neue deutsche Reich ist nicht durch Blut und

[1] Citat bei Hettner, Die romantische Schule. Braunschweig 1850. S. 178.

Eisen allein, sondern auch durch die Romantik zustande gebracht. Berlin war nämlich nicht die einzige Stadt der Romantik. Die Romantiker waren „fahrende Schüler", die im ganzen deutschen Reiche, auch in Österreich, umherzogen; und überall strebten sie, die Liebe zu der grossen Vergangenheit und ihrem wieder aufgefundenen Erbe zu wecken und zu nähren. —

An einem Donnerstag im Anfange des September 1816 versammelte sich, wie gewöhnlich, ein ausgewählter Kreis, bei dem Staatsrath Stägemann zu Berlin. Unter den zuerst Erschienenen war Luise Hensel, Tochter eines damals verstorbenen lutherischen Pastors (geb. d. 30. März 1798). Von Kindheit auf war das junge Mädchen in besonderem Masse religiös angeregt, und sie besass dabei eine seltene Gabe, ihren Stimmungen einen dichterischen Ausdruck zu geben. In frühster Jugend hatte sie, auf inständiges Bitten einer älteren Schwester, an Bällen theilgenommen, war aber bald deren überdrüssig geworden. Es verdross sie, über ihren äusseren Menschen schmeichelhafte Äusserungen hören zu sollen, während Niemand sich um ihre innere Persönlichkeit kümmerte, an deren Ausbildung sie doch mit so vielen Eifer arbeitete. Je mehr sie vom Ernste des Lebens ergriffen wurde, desto mehr verlor sie den Sinn für blosse Zerstreuungen. Als Sechszehnjährige dichtete sie folgende Verse:

Du liebst mich, weil durch braunes Haar
Sich schlingt der grüne Lorbeerkranz,
Weil frisch und voll der Wangen Paar,
Und leicht der Fuss sich hebt im Tanz.

O armer Jüngling! wisse, bald
Ist all' das hin, was du geliebt,
Geknickt die blühende Gestalt,
Die jetzt den Zauber auf dich übt.

Denn eine Blume bin ich nur,
Und kurz ist alles Erdenblüh'n.
Drum suche ew'ger Schöne Spur,
Ihr weihe deines Herzens Glüh'n!

[1] Vgl. Reinkens, Louise Hensel und ihre Lieder. S. oben, S. 341.

Als aber Luise Hensel so dichtete, war sie in christlicher Hinsicht nicht weiter gekommen, als bis zu dem Seufzer: „Ich glaube, Herr; hilf meinem Unglauben!“ Wie so Vielen in jenen Tagen, erging es auch ihr: im Herzen war Licht; wenn es aber in den Verstand emporstieg, so verlosch es. Sie kämpfte heisse Kämpfe, ehe sie in dem christlichen Glauben zur Ruhe kam; und sie horchte auf manche Stimmen, ehe sie der des einen guten Hirten folgte. Ein Berliner Schuhmacher hatte ihr die Schriften seines berühmten Görlitzer Zunftbruders, Jacob Böhme, geliehen, und sie studirte darin bei Tag und Nacht. Als sie aber einst am späten Abend zu der Stelle kam, wo Jacob Böhme denselben Glauben für seine Offenbarungen fordert, wie für die Berichte der Evangelisten, so warf sie das schwere, silberbeschlagene Buch mit solchem Geräusche auf den Fussboden, dass ihre schlafende Mutter davon erwachte. Ihre Begeisterung für „den deutschen Philosophen“ war dahin, und fortan las sie nur die Bibel und alte lutherische Andachtsbücher. Je mehr sie aber las, desto mehr wurde sie betrübt über die religiösen und kirchlichen Zustände Berlins, wo der Rationalismus seit lange dominirte; und bald deuchte es ihr, dass das wahre Christenthum gänzlich aus dem Leben verschwunden sei. Es ahnte ihr, dass es in der katholischen Kirche besser stehe; diese war ihr aber so gut wie ganz unbekannt. Der Protestantismus bedeutete auch für sie den blossen „Protest gegen die Lehren der alten Kirche.“ Frühe regte sich in ihrer Seele ein Zug zur Kirche Roms. Sie stellte den geistlichen Stand sehr hoch; eines Tages aber, als die Frau des Superintendenten das väterliche Pfarrhaus besuchte und äusserte: Luise, damals ein kleines Mädchen, werde gewiss mit der Zeit eine Frau Pastorin werden, rief diese aus: „Pastoren brauchen gar keine Frauen!“ Auch in den nachfolgenden Jahren hatte sie vom Ehestande keine grosse Meinung; und frühzeitig beschloss sie, jeden Heirathsantrag zurückzuweisen, damit sie dem Heilande ein ungetheiltes Herz hin geben könne. Diesem Entschlusse blieb sie getreu, trotz wiederholter und lockender Anträge. Sie hat es Luther nie vergeben können, dass er eine Nonne geehelicht,

ebenso wenig, dass er „rohe Tischreden“ gehalten habe. In der katholischen Kirche fand sie eine Einrichtung vor, welche sie in der eigenen sehr vermisste: die Privatbeichte. Sie bedurfte es öfter, ihre Sünden zu bekennen, und sah sich nach Jemanden um, dem sie dieselben bekennen könne. Sie ging zu dem lutherischen Prediger, der sie konfirmirt hatte, und bat um Erlaubniss, ihm einige Sünden, von denen sie sich besonders gedrückt fühle, beichten zu dürfen, worauf sie aber die verkehrte — dazu unlutherische — Antwort erhielt: „Bekenne nur Gott deine Sünden! dein Gewissen ist allzu zart!“ Hierüber wurde sie sehr niedergeschlagen. Und von diesem Augenblicke an empfand sie einen noch stärkeren Zug zu der römischen Kirche und das Verlangen, einem Katholiken zu begegnen.

An dem erwähnten Septemberabende 1816, als Luise Hensel in Stägemann's Salon eintrat, wurde sie mit der Botschaft empfangen. „Heute Abend sollen Sie einen geistreichen Menschen kennen lernen, Clemens Brentano, der uns Etwas vorlesen will.“ Auf die Frage, wer dieser Mann sei, wurde ihr geantwortet: „es ist ein talentvoller Dichter,“ und eine Dame fügte hinzu: „Mir sagt er nicht zu; sein unruhiges Wesen verstehe ich nicht, und dann ist er ja auch katholisch.“ Als Andere über sein geistreiches Wesen, seinen Witz viele Worte machten, sagte Luise: „Ist er weiter nichts als geistreich und witzig, so kann er dabei ein jämmerlicher und unglücklicher Mensch sein!“ In diesem Augenblicke trat Brentano ein, welcher die letzten Worte gehört hatte. Das junge Mädchen liess sich jedoch nicht irre machen, sondern bot ihm einen Platz an ihrer Seite an. Am nächsten Donnerstag trafen sie wieder zusammen, und Brentano knüpfte alsbald mit Luise Hensel ein Gespräch an über den Zustand seiner Seele. „Was hilft's,“ sagte sie, „dass Sie einem jungen Mädchen das sagen? Sie sind so glücklich, die Beichte zu haben, Sie sind Katholik; sagen Sie Ihrem Beichtvater, was Sie drückt.“ „Dies soll eine lutherische Predigerstochter mir sagen!“ rief Brentano unter Thränen aus; und von dem Tage an entwickelte sich zwischen ihm und Luise eine innige Freund-

schaft. Es wäre wohl mehr hieraus geworden, wenn der vorhin angeführte Entschluss nicht so fest gestanden hätte, und — man darf wohl hinzusetzen — wenn Brentano's Verhältnisse nicht so verwickelte gewesen wären.

Clemens Brentano[1] war damals 38 Jahre alt, und in der That ebenso unglücklich als geistreich. Zwei leichtfertig eingegangene und wieder aufgelöste Ehen lagen hinter ihm, und viele sittliche Verirrungen beschwerten sein Gewissen. Sailer hatte sich vergebens bemüht, ihn zurecht zu bringen, jedoch, als er ihn seine Wege ziehen lassen musste, die sichere Hoffnung auf seine Wiederkehr behalten. Brentano selbst fühlte sich von Jacob Böhme und Swedenborg, aber auch von dem echt lutherischen Mystiker Johann Arndt angezogen; die Versuche des im Vorhergehenden mehrfach erwähnten Ringseis, welcher damals in Gemeinschaft stand mit den Erweckten in Bayern, auch ihn in diesen Kreis hinein zu ziehen, blieben erfolglos. „Die katholischen Formen," schreibt er an Ringseis,[2] „sind mir eben so fremd, unverständlich und unangenehm geworden, wie die Synagoge. — Alles Menschenwerk im Christenthum, das nicht unmittelbar von Jesu selbst oder seinen Jüngern herstammt, ist für den Geist Gottes in uns störend und ablenkend." Der ganze Brief macht den Eindruck tiefer Zerrissenheit; neben den protestantischen Sympathien geht ein starkes Verlangen nach Auktorität. Um die nämliche Zeit besang Brentano in dem Gedichte: „Frühlingsschrei eines Knechtes aus der Tiefe," seine Sehnsucht, aus dem tiefen Schachte empor zu kommen, in welchen er sich hinab gearbeitet hatte, und wo die wilden Wasser, die aus seinem eigenen Inneren hervorstürzten, ihn zu verschlingen drohten:

„Meister, ohne dein Erbarmen
Muss im Abgrund ich verzagen,
Willst du nicht mit Liebesarmen
Wieder mich zum Lichte tragen."[3]

---

[1] Vgl. Heinrich, Clemens Brentano. Köln 1878. Eine ausführlichere Biographie existirt von Diel und Kreiten I. II. Freiburg 1877—78.

[2] Brentano, Gesammelte Schriften VIII, 177f. — [3] Ebendas. I, 31f.

Frauen waren es, die den romantischen Dichter zu Falle gebracht hatten, und Frauen, die ihm aus dem Schachte wieder empor halfen. Die lutherische Predigerstochter mit ihren katholischen Sympathien führte Brentano zum Glauben seiner Kindheit zurück. Ihre Lieder wurden, wie er selbst sich ausdrückt, „der Schlüssel, den der Heiland zu seinem Herzen gebrauchte." Namentlich war es folgender Vers, der ihm beständig in den Ohren klang:

„Immer muss ich wieder lesen
In dem alten heil'gen Buch,
Wie der Herr so mild gewesen,
Ohne List und ohne Trug."

Der Engel in der Wüste, wie Brentano sie nannte, hatte gehofft, ihren Freund zu ihrer eigenen Kirchengemeinschaft führen zu können; aber das gelang nicht. Im Frühling 1817 legte er dem Propsten Taube an der katholischen Hedwigs-Kirche zu Berlin eine Beichte ab über sein ganzes bisheriges Leben; und seit diesem Tage war er ein eifriger Katholik. Später zog er nach Dülmen, wo die ekstatische Nonne ihn noch katholischer stimmte.[1] Nach ihrem Tode reiste er mit allen seinen Aufzeichnungen über die Gesichte und Weissagungen der Anna Katharina nach Frankfurt und Koblenz, wo er, um Heine's Ausdruck[2] zu gebrauchen — „korrespondirendes Mitglied der katholischen Propaganda" war. Zuletzt wohnte er mehrere Jahre in München, welches, wie wir im Folgenden sehen werden, ein Mittelpunkt für ultramontane Bestrebungen in Deutschland ward. Mehrere Jahre war er Hanebergs Hausgenosse — Apolonia Diepenbrock hielt für Beide Haus — und machte dort, in Philipps', Görres' und Döllinger's Gegenwart, im Frühjahr 1842 sein Testament. Kurz nachher ging er nach Aschaffenburg, wo er Ende Juli desselben Jahres starb.

Die Begegnung mit Brentano ward auch für Luise Hensel

[1] S. oben S. 334f.

[2] H. Heine, Sämmtliche Werke. Hamburg 1873. VI, 189.

bedeutungsvoll. Die Bewegung, welche sie in der Seele des romantischen Dichters hervorbrachte, wirkte auf sie selbst zurück; und zugleich wurde sie durch die Schilderungen der Erweckung in Bayern, wie Clemens Brentano's Bruder, Christian sie in mehreren Briefen gegeben hatte, lebhaft ergriffen. Auch Christian Brentano hatte mehrere Jahre dem Christenthum fremd gegenüber gestanden; aber das erwachende religiöse Leben in Bayern hatte seine Aufmerksamkeit erregt, und einen Monat früher, als sein Bruder, hatte er einem Landgeistlichen, in der Nachbarschaft ihres Frankfurter Elternhauses, seine Generalbeichte abgelegt. Das Christenthum in der Gestalt, in welcher Sailer es predigte, war es, wodurch Christian Brentano gewonnen war. Anna Katharina von Dülmen gab ihm dann später „die Kupferstiche zu seinem Texte"; und von Dülmen begab er sich nach Berlin, wo beide Brüder gemeinsam auf Luise Hensel einwirkten. Clemens Brentano war der Minnesänger, welcher nicht ohne Unruhe seine Freundin von Freiern umlagert sah; Christian Brentano war der Theologe, welcher der Luise Hensel bald die heilige Schrift, bald die Gesichte der Anna Katharina deutete. Die Tochter des lutherischen Pfarrhauses näherte sich je mehr und mehr der Schwelle der römischen Kirche. Sie war inzwischen Lehrerin bei dem Baron von Werther geworden, dessen Gattin und Tochter Katholiken waren, und öfter besuchte Luise Hensel mit ihrer Schülerin den Propsten an der Hedwigskirche. Eines Tages richtete sie an diesen die Bitte, bei ihm beichten, darnach aber in einer protestantischen Kirche kommuniciren zu dürfen. Hierauf wollte Propst Taube sich nun freilich nicht einlassen, borgte ihr dagegen einen katholischen Katechismus, welchen sie nun mit Eifer studirte. Von Dülmen aus sandte ihr Clemens Brentano mit den Prophezeiungen der Nonne zugleich ihren Segen, und er forderte sie dringend auf, den entscheidenden Schritt zu thun. Am 23. November 1818 schrieb Luise Hensel in ihr Tagebuch: „Ich kann nicht länger in der Wüste bleiben, wo die entlaufenen Kinder gehen und die ungehorsamen umherirren; ich suche wieder meines Vaters Haus und meiner Mutter

Schooss; ich kenne sie noch an der Stimme — ich trete zur katholischen Kirche über“[1]. Die Aufzeichnungen des Tagebuchs geben zugleich Aufschluss über die Gründe dieses Übertritts: sie bedurfte einer äusseren Auktorität, welche denen, die sich ihr beugen, das Heil garantirt. Diese Auktorität hatte der Protestantismus nicht. „Ist nicht“, sagt sie, „jeder unsrer Prediger ein neuer Reformator, und lehrt er nicht so ungefähr, was ihm beliebt? Was soll denn aus einer Kirche werden, welche allein auf der Auktorität ihrer Geistlichen beruht und nicht am Überlieferten, der von Gott gegebenen Form festhält? Die Kirche Christi muss, sowie Er selbst es ist, unveränderlich sein in ihren heiligen Gebräuchen und Gesetzen“. Ihr Auge war, ebenso wie Stolbergs, ausser Stande, die Variationen in dem Katholicismus zu sehen, während der Protestantismns für sie immermehr eine einzige grosse Variation ward. Am 7. December war endlich das Mass voll; und zur Abendzeit legte sie in aller Stille dem genannten Propsten die Beichte ab, und Tages darauf, am Feste der Empfängniss Mariä, genoss sie nach katholischem Ritus das Abendmahl. Mehr als dreissig Jahre nachher hat sie versichert: es sei weder der Prunk der katholischen Kirche, noch Sentimentalität gewesen, sondern die deutliche Erkenntniss, dass die römische Kirche die Kirche Christi sei, was sie dieser zugeführt habe. Die ungläubigen protestantischen Geistlichen waren nicht ohne Schuld, wenn die Tochter des lutherischen Pastors in der Kirche ihres Vaters heimathlos ward.

Der Friede, den sie von dem Übertritte sich versprochen hatte, kam übrigens nicht sofort; es musste heiss und lange gekämpft werden. Diese Kämpfe spiegeln sich in einem ganzen Cyklus von Liedern ab, in welchen der mystische Ton an Stärke zunimmt. Im März 1819 erhielt Luise Hensel die Stelle einer Gesellschaftsdame bei der Tochter der Fürstin Gallitzin, der Fürstin Salm, welche zuerst in Münster wohnte, von wo sie mehrere Male nach Dülmen kamen. Aber weder

[1] Reinkens, Luise Hensel, S. 145.

der freundliche Umgang in dem Salmschen Hause, noch Overbergs Unterricht, noch die Ekstase der Nonne, konnte ihr den Frieden bringen:

„Vater, Vater, willst du mich nicht hören,
Soll mein schmerzlich Ringen ewig währen?
Lass mich nicht in der Versuchung sterben
Lass mich siegen und dein Heil erwerben!"

Also sang sie; bald aber gab sie den Liedern Abschied, da auch das Dichten ihr als lauter Eitelkeit erschien. Was früher ihr zum Trost gereicht hatte, ward jetzt ihre Qual. Die Selbstbekenntnisse des Tagebuches nährten ihre Skrupulosität, während die Beichte seiner Zeit ihr tröstlich gewesen war; und alle die vielen Wunder, von denen sie hörte, sowohl in Dülmen als anderswo, erregten jetzt ihre Unruhe. Und doch war Anna Katharina ihr früher „ein lebendiges Zeugniss der Kirche in der Gegenwart gewesen". „Ach, um Jesu willen, lasset mich nicht an etwas Falsches glauben!" seufzte die geborene Protestantin, wenn man in dem frommen Salmschen Hause sich der vielen wunderbaren Dinge freute, die von nahe und ferne gemeldet wurden.

Von Münster zog die fürstliche Familie nach Düsseldorf, und bekam hier einen jesuitischen Beichtvater, Pater Wüsten, welcher ihren mystischen Neigungen neue Nahrung gab. „Es ist Niemand in der Welt ausser Gott und dir!" sagte er eines Tages zu ihr, was sie als eine Mahnung auffasste, sich einzig mit den Gedanken an Gott und sich selbst zu beschäftigen[3]. Immer mehr versank sie in krankhafte Selbstbeschauung und fromme Träumerei. Gleich der Katharina von Siena, verlobte sie sich mit dem Heilande, und dieses Verlöbniss, welches den 6. Mai 1820 vor sich ging, versetzt uns gänzlich ins Mittelalter. Sie hielt zuerst eine Anrede an ihre Seele, diese mahnend, dass sie alle Eitelkeit fliehe, nachdem Jesus Christus zu ihrem Bräutigam erkoren sei. Alsdann kniete sie am Altare der Kirche nieder und sprach: „Ich, Luise, gelobe vor

[1] Reinkens a. a. O. S. 182.

Gott, Maria, der Königin der Jungfrauen, meinem heiligen Schutzengel und allen lieben Heiligen, dass ich strenge die Reinheit des Leibes und der Seele bewahren und daher mit Ernst alles, was dawider streitet, fliehen will; ich gelobe auch, dem Ehestande auszuweichen und mein Herz völlig an Jesum hinzugeben — solange als mein Beichtvater es haben will. Dazu helfe mir Gott Vater, Sohn und heiliger Geist! Amen!" Am Tage darauf genoss sie das Abendmahl, welches jetzt in eigenthümlichem Lichte vor ihr stand. Am Abend vorher schrieb sie in ihr Tagebuch: „Morgen soll ich durch deine Gnade Dich empfangen, Dich, du Quell des Lebens, Dich, du unaussprechlich Schöner! O wo ist Schönheit ausser Dir!" Im Abendmahle umarmte der himmlische Bräutigam seine Seelenbraut, und sie setzte auf ihren Finger einen Trauring, zum Andenken an den himmlischen Bräutigam, dessen Reich nicht sei von dieser Welt." Je mehr und mehr flüchtete sie von dieser Welt hinein in ihr Traumreich. Alle Blumen der Erde wurden in ihren Augen zu Blumen ihres Brautkranzes, weil der Herr der Welt ihr Bräutigam sei, und der Psalmenton der früheren Gedichte wurde durch Töne des Minneliedes verdrängt, wie z. B. wenn sie singt:

„Ich liebe einen Königssohn,
Ihn lieb' ich ganz allein;
Er trägt die allerschönste Kron'
Von rothem Edelstein.

O Lieber, Lieber, nie zuviel
Hab' ich für Dich gebrannt;
O Lieb, du unerreichbar Ziel,
Wer hat dich je erkannt!

Gieb Liebe, Liebe bis zum Tod,
Gieb Eifer mir und Muth!
Mit Dir geh' ich durch Kreuz und Noth,
Mit dir durch Frost und Gluth!"

Ähnliche Gesänge sind in den Nonnenklöstern des Mittelalters oft angestimmt worden; aber selten mögen sie mit reinerem Klange gesungen sein, als hier. Aber Reinheit und

Gesundheit sind nicht Dasselbe. Pater Wüsten war ein Typus vieler jesuitischer Beichtväter, welche es verstehen, junge lebensfrische Mädchen in kränkliche Schwärmerinnen umzuwandeln; und nicht immer ist es der Fall, dass, was in Reinheit anfing, auch in Reinheit endete, wie es mit Luise Hensel allerdings der Fall war. Pater Wüsten zeigte eine eigene Virtuosität diese mystisch bräutlichen Gefühle bei seinem Beichtkinde zu nähren. Zu einer Zeit, wo andere Frauen sich in wilden Träumen einer radikalen Emancipation ergingen, küsste Luise Hensel den Boden der Kirche, weil ihr himmlischer Bräutigam über denselben dahingewandelt, und den Fuss des Altars, weil er der Fuss seines Thrones sei. Aber dieser „geistlichen Ehe" blieb auch der Wechsel von Wärme und Kälte nicht fremd. Am Halbjahrstage nach dem Verlöbniss (am 6. November 1820) klagte sie schon: „Ich konnte mich in diesem Zustande nicht lange halten; und jetzt sitze ich wieder in Dämmerung, und Licht und Liebe scheinen so weit entfernt zu sein"[1]. Unter „der Umarmung" und dem „Kusse" in der Abendmahlsfeier selbst, war die Gnade derselben im Begriffe, von ihr zu weichen. Schon am 24. Oktober 1820 schrieb sie: „ich bin beständig bange, den lebendigen Glauben an das heilige Sakrament zu verlieren; und ohne ihn möchte ich nicht leben"; und am 2. Februar 1821 beschuldigt sie sich selber, in dem Sakramente nur „ein Luftbild" zu lieben[2]. Eine zügellose Phantasie kann dem Glauben an die Gnade des Abendmahls ebenso grossen Schaden zufügen, als eine gemüthlose, kalte Verständigkeit.

Die, welche die Nonne zu Dülmen bewunderten, hegten die grösste Ehrfurcht vor der romantischen Braut, welche war „wie die Nachteule unter den bunten Vögeln des Tages". Obgleich das Verlöbniss mit dem Heilande kein Geheimniss geblieben war, so meldeten sich dennoch Freier über Freier, unter ihnen ein Prinz vom Salmschen Geschlechte. Aber Luise Hensel blieb ihrer himmlischen Liebe treu, und sie verkehrte, wie eine Heilige unter den Stillen im Lande, mit

[1] Reinkens a. a. O. S. 192. — [2] Ebendas. S. 210.

den Überresten des Münsterschen Kreises, mit Stolberg's und Sailer's Freunden. In Aachen und in Köln wirkte sie als Erzieherin und Lehrerin, solange ihre Kräfte hierzu ausreichten; als diese erschöpft waren, zog sie sich zurück „in ein kleines, stilles Nest" zu Wiedenbrück, wo sie bis zuletzt ihre Zeit mit Liebeswerken ausfüllte. Sie starb erst 1876. Man darf gewiss nicht sagen, dass Luise Hensel in demselben Grade, wie Stolberg, in der römischen Kirche den Frieden gefunden habe. Ihr Glaube, welcher sich in die Gestalt der Liebe gekleidet hatte, wurde zwischen der Seligkeit, welche die Liebe gewähren kann, und den Qualen, welche diese oft mit sich führt, hin und her geworfen. Zwar war sie so glücklich, keinem Voss auf ihrem Wege zu begegnen; jedoch sollte sie in Aachen erleben, dass plumpe Hände ihr Heiligthum entweihten. Sie hatte sich ein unbekanntes Plätzchen zwischen zwei Felsstücken ersehen, einer hohen Buche gegenüber, welche von zwei Epheuranken umschlungen war und deren Fuss von einem Bache bespült wurde. In die Buche schrieb sie den Namen ihres himmlischen Bräutigams, und manche stille Stunde sass sie hier in stiller Betrachtung desselben, während das Rieseln des Baches die Musik war zu dem stillen Gesang ihrer Seele. Eines Tages waren beiden Epheuranken zerrissen, und rohe Hände hatten es ihr fortan unmöglich gemacht, sich hier in ihren Liebesträumen zu wiegen.

VI.

Schon im Jahre 1799 sagte ein preussischer Minister zu Gleim: „Das Volk räsonnirt zu viel; man muss die Katholiken begünstigen"[1], und die Weltbegebenheiten im Anfange dieses

[1] Voss, Wie ward Stolberg u. s. w. S. 78.

Jahrhunderts thaten das Ihrige, den Katholicismus in den Augen der Staatsmänner immer mehr zu heben. Die Fürsten und die Romantiker, welche in der Sehnsucht nach dem Mittelalter zusammentrafen, konnten später einander auf dem Wege nach Rom begleiten. Die Romantiker, welche als eine ästhetische Schule angefangen hatten, wurden zuletzt eine politische Schule und führten eine romantische Politik ins Leben.

Die gekrönten Häupter und die Diplomaten, welche zum Kongresse in Wien versammelt waren, verbrachten die Zeit mit Festen, das eine strahlender und sinnbetäubender als das andere. Aber die fröhliche Gesellschaft kam doch nicht allein in Palästen zusammen, zu Bällen und festlichen Gelagen: man sah den Platz vor der Augustiner-Hofkirche regelmässig mit glänzenden Equipagen besetzt. Ein kräftig gebauter Priester mit scharfen Zügen, langer Nase, schwarzen Augenbrauen und hohler Stimme, hielt dort seine Busspredigten wie ein zweiter Johannes der Täufer[1]. Zacharias Werner — so hiess der Prädikant — hatte indessen von einem Propheten nicht allzu viel in sich. Er war ein romantischer Dichter, welcher nicht aus der Wüste herkam, sondern aus den Kreisen einer genusssüchtigen Gesellschaft, welcher weder ein Kleid von Kameelhaaren mit ledernem Gürtel getragen, noch von Heuschrecken und wildem Honig gelebt hatte; er hatte den Becher der Weltlust mehr als die Meisten geleert. Man hat ihn einen modernen Abraham a Sancta Clara genannt; aber er war jedenfalls eine Salonausgabe des alten Augustiners. Nicht das Volk sammelte er um sich, sondern „ein eigenes Publikum", aus „den aller Vornehmsten" bestehend, welche seiner eigenen Versicherung nach niemals dem Eindrucke seiner Predigten widerstehen konnten, während die Mittelklasse leer ausging. Seinen Einfluss erfuhren besonders „Damen von Rang, Militärs und körperlich kräftige Männer"; dagegen war er oft ein sehr geringer bei Männern von schwacher Leibes-

[1] So Brunner, C. M. Hoffbauer und seine Zeit. Wien 1858. S. 178 ff.

konstitution[1]. Vielleicht gehörten starke Nerven dazu, seine drastischen Ausdrücke und die Lyrik seiner Scheltworte zu vertragen, wie sie besonders dann hervortrat, wenn er den Protestantismus angriff, „diese fadeste und langweiligste aller Narrenkappen", und die Protestanten, diese „bald liederlich Gottverleugnenden, bald historisch Gott profanirenden Lügner". In diesem Punkte stand er hinter dem famosen Prediger des siebenzehnten Jahrhunderts nicht zurück; aber es war weit grösserer Humor bei Abraham a Sancta Clara, welcher ja übrigens der neueren Generation durch den Kapuziner in „Wallenstein's Lager" näher gerückt war.

Zacharias Werner war in Königsberg, der Stadt Kants und Hamanns, im Jahre 1768 von protestantischen Eltern geboren.[2] Vierzehn Jahre alt, verlor er seinen Vater, und seit dieser Zeit kam er ausschliesslich unter den Einfluss seiner Mutter. Sie war eine excentrische Frau, welche von ihrem Sohne sich hohe Gedanken machte. Unglücklicherweise herrschte bei ihr eine glühende Phantasie vor, welche sich auf den Sohn forterbte. Man konnte füglich auf ihn des Dichters Wort anwenden:

„Ihm wohnen ach! zwei Seelen in der Brust.
Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne,
Und von der Erde jede höchste Lust."

Glühende Sinnlichkeit und tiefe religiöse Empfänglichkeit kämpften bei ihm um die Herrschaft, wobei die erstere oft die Oberhand gewann. Die Mutter nahm sich seine Ausschweifungen sehr zu Herzen. Sie starb im Wahnsinn; und in ihrer Krankheit hielt sie sich selbst für die Jungfrau Maria und ihren leichtsinnigen Sohn für den Erlöser der Welt. Zacharias schloss sich frühzeitig den Freimaurern an und liess sich insbesondere von einem Manne, Namens Mayr, leiten, welcher eine Zeitlang Privatsekretär bei Minister

[1] Nippold, Wege nach Rom, S. 152.

[2] Vgl. die Biographien Z. Werners von Hitzig (1823), Schütz (1841) und Düntzer (1873).

Wöllner gewesen war. Dieser Mann konnte seinen Tag damit anfangen, dass er eine Messe hörte; aber vor Abend hatte er den Gottesdiensten der Lutheraner, der Mennoniten und der Juden beigewohnt, und er endete den Tag in der Loge. Unter der Einwirkung dieses Freimaurers dichtete Werner sein Drama: „Die Söhne des Thals", zur Verherrlichung eines durch Freimaurerthum veredelten Katholicismus. Die alte Kirche war die Mutter des Thales; aber die Söhne waren ihr über den Kopf gewachsen. Das positiv Christliche muss abgethan, selbst die persönliche Unsterblichkeit von Denen aufgegeben werden, welche an dem Thalbunde theilnehmen wollen; der Einzelne soll ganz in der Weltseele aufgehen. Für den in seinem Drama zum Ausdruck gebrachten Gedanken wollte Werner fortan im Leben wirken. „Kunstwerke," schreibt er an einen seiner Freunde,[1] „sind Vorarbeiten für eine neue Religion, welche den Menschen gegeben werden soll; Bücher wirken in dieser Hinsicht wenig oder nichts. Wir bedürfen Apostel (selbstverständlich in modernem Geschmack), welche auf Ein Ziel hinarbeiten, und Proselyten." Nachdem er schon zwölf Jahre in preussischen Staatsdiensten gestanden hatte, wurde er im Jahre 1805 nach Berlin versetzt; und hier verfasste er ein neues Drama: „Die Weihe der Kraft"[2], welches viel Glück machte. Der Held des Stückes ist Luther, der Dichter aber seiner Überzeugung und Gesinnung nach durchaus kein Lutheraner. Er schwebt in der Mitte zwischen Novalis'schem Pantheismus und einem nebelhaften Katholicismus, welcher sich in Schilderungen von Visionen und Ekstasen, sowie durch Sympathie für Loyola zu erkennen giebt. Die ganze Dichtung war ein neues Zeugniss der romantischen Gährung in Zacharias Werner. Und sein Leben war ebenso unruhig, wie seine Poesie; nicht weniger als dreimal hatte er sich scheiden lassen, und seine Liebesgeschichten beschränkten

---

[1] Eichendorf a. a. O. S. 128, dessen Darstellung auch dem Folgenden zu Grunde liegt.

[2] Vgl. das Urtheil der Frau von Staël, *De l'Allemagne.* Paris 1868. p. 293ss.

sich keineswegs auf diese drei zerstörten Ehen. Man gab ihm das Zeugniss, dass er zu bekommen sei, wie man ihn eben haben wolle, „frivol bis zur ärgsten Gemeinheit, oder andächtig bis zur modernsten Sublimation“; und er schilderte sich selbst als einen schwachen Charakter, ängstlich, launenvoll, geizig und unsauber. Im Jahre 1808 besuchte er Goethe in Weimar. Anfangs ging die Unterhaltung ganz gut; als aber Werner in einem Gedichte den Mond mit einer Hostie verglichen hatte, da war Alles vorbei. Im Juni 1809 verliess er Weimar; und nach einem Aufenthalte in Köln, wo er in die Mysterien der mittelalterlichen Kunst eingeweiht wurde, begab er sich nach Coppet, am Genfer See, zu der Frau von Staël, von wo er nach Italien ging. Hier vollendete er seine Tragödie: „Die heilige Kunigunde“, in welcher die katholische Mystik zu ihrer vollen Entfaltung gekommen ist. In der Gedichtsammlung, welche er im Jahre 1789 herausgab, hatte er Rousseau angebetet und verlangt, dass das Jahr mit seinem Todestage beginnen solle; jetzt war er ein vollblutiger Romantiker geworden, in dessen Augen der Dichter als „der Priester der Gottheit“ erscheint. Aber es war doch noch von der Ekstase der Kunigunde ein Schritt bis zu den Wiener Kongresspredigten.

Den Wasserfall bei Schaffhausen besingt er, wie folgt:

Rasselnde, träumende Töchter vom ewigen Schaum,
Nehmt mich mit aus dem Raum, aus der Arbeit der Zeit,
In die Ewigkeit! — „Was heischest du?“ — Ruh!
Und sie lachen dazu. —

Er schildert sich selbst als einen geplagten Pilger, welcher sich sehnt, von den Erinnerungen einer verlorenen Jugend, die gleich Erinnyen ihn verfolgen, erlöst zu werden; und bei dem Anblick der ewig grünen Bäume Italiens klagt er:

Ihr kommt zu spät, ihr ewig jungen Lauben,
Ich kann nicht leben mehr! — ich kann nur glauben.

Ja, auch an dem Letzteren zweifelt er:

Ich kann nicht leben mehr! — werd' ich noch glauben?

Als er Rom erblickt, ruft er aus:

Rom, da thront es! — Über Petrus Grab
Strahlt vom Petersdom des Glaubens Stab.

Aber noch lebten jene zwei Seelen in seiner Brust:

Selbst in der sieben Hügel Schooss,
War das Gelüst mein Taggenoss,
Mein Nachtgesell das Grauen! —
Selbst auf den heil'gen Bergen
Hab' ich gesündigt freventlich,
Entwürdigt hab' ich Rom und mich;
Das will ich nicht verbergen!

Indessen gewann die Frömmigkeit über die Genusssucht den Sieg; und am 19. April 1811 trat er zur römischen Kirche über. Hiermit war jedoch sein Zweifeln nicht zu Ende. Drei Wochen nachher war er in Neapel, als eben das Blut des heiligen Januarius fliessen sollte; aber das Wunder zögerte „Beinahe ohnmächtig" betete Werner zu Gott, er möge ihm ein untrügliches Zeichen geben, dass er beim Wechsel seines Bekenntnisses recht gehandelt habe; denn noch immer war in ihm Zweifel und Unruhe. In demselben Augenblicke riefen die Priester: das Blut fliesst. Die Musik fiel ein, Alles jubelte, und Werner war vor Entzücken ausser sich.[1]

Loyola's und Liguori's geistliche Übungen waren es, wodurch der Romantiker zum Katholiken ward. Diese sollen, nach Werners eigener Aussage, im Stande sein, „im Laufe von vier, acht oder zehn Tagen die verhärtetsten Gemüther dauernd zu entflammen für das Höchste im Christenthum." Er selbst hatte sie dreimal vier Tage nach einander versucht,

[1] Werner's Übertritt wird gewöhnlich ins Jahr 1811 gesetzt; nur Nippold, Wege nach Rom, nimmt das Jahr 1810 an. Wenn die Data in den Aufzeichnungen seines Tagebuchs richtig sind, so scheint derselbe freilich in dieses Jahr gesetzt werden zu müssen. Denn schon 1810 erwähnt Werner seine theologischen Studien, Beichte, Gevatterschaft bei einer katholischen Taufe, auch desgleichen Abendmahl, und schon 1810 liest er täglich im Brevier. Vgl. Zach. Werner, Ausgewählte Schriften. Grimma 1841. XV. S. 62. 110 u. s. m.

und sie waren bei ihm ungemein wirksam geworden. Nach seinem Übertritt wollte er Priester werden. Er schrieb an Dalberg[1]: „ich bin entschlossen, Priester zu werden, weil ich glaube, die hierzu nöthigen Eigenschaften zu besitzen. Namentlich meine ich zum Beichtvater geschaffen zu sein; denn ich kenne die Welt und die menschlichen Herzen. Und dann? Dann will ich in Deutschland von einer Stadt zur anderen ziehen und zur Busse auffordern, und ich will auch bei Ew. Durchlaucht nicht vorübergehen; oder ich will mich auch in einer kleinen Dorfgemeinde niederlassen, denn auch das würde mir zusagen." Als Priester kam Werner nach Wien; und sowohl seine Predigten, als seine spätere dichterische Thätigkeit bewiesen, dass die Romantik bei ihm den grossen Schritt von der poetischen Religiosität zum Katholicismus, ja zum Ultramontanismus gethan hatte. Nach seinem, im Jahre 1823 erfolgten Tode hielt der kaiserliche Beichtvater, Antonio Franzoni, eine Gedächtnissrede auf ihn, in welcher er den Wiener Prädikanten mit — dem Apostel Paulus verglich. „Sowie der Heidenapostel aus einem reissenden Wolfe vom Stamme Benjamin ein auserwähltes, starkes Werkzeug in Gottes Hand geworden ist, so auch Zacharias Werner". Eine solche Vergleichung fordert die Kritik heraus, und man fühlt sich versucht, Heine's Urtheil[2] ihr gegenüber zu stellen: „Genau betrachtet ist der Mann sich immer gleich geblieben, nur dass er im Anfange bloss von Dem sang, was er später wirklich geübt hat. Die Helden in den meisten seiner Dramen sind schon mönchartig entsagende, verliebte, asketische Lüstlinge, welche in der Enthaltsamkeit einen erhöhten Genuss entdeckt haben, welche durch Peinigung des Fleisches ihre Genusssucht spiritualisiren, welche in den Tiefen der religiösen Mystik die schreckenvollsten Seligkeiten suchen, heilige Roué's"[3].

---

[1] Brunner, Hoffbauer, S. 179.

[2] Heine, Sämmtliche Werke VI, 239.

[3] „Der dünnschälige Kerl" — so erzählte Karl August von Weimar, welcher ihn von seinem dortigen Aufenthalte her kannte — „hatte sich eingebildet, er müsse in einer Art Seelenwanderung durch alle weiblichen Naturen den Durchgang machen, bis er die finde, welche Gott eigentlich für

Zacharias Werner war als Prediger bei dem lebenslustigen Wiener Kongresse in seltenem Grade auf seinem Platze, unterhaltend und pikant, und er sprach den Segen über die romantische Politik, welche dort ihr Haupt erhob.

Friedrich Schlegel, einer der Anführer der Romantiker, hatte sich gleichfalls in Wien eingefunden. Er war Sohn eines Superintendenten in Hannover (geboren 1772). Anfangs hatte er dem Idealismus Fichte's gehuldigt und war ein Bewunderer Lessings und Goethe's gewesen; darnach kam auch er in den Zauberkreis der Romantik. Im Jahre 1798 schrieb er in Berlin seinen berüchtigten Roman: „Lucinde", welcher sich die Aufgabe stellte, die spröde Ziererei der Frauen auszurotten und die Männer in einer neuen, göttlichen Freiheit zu unterrichten, indem er die Sinnenlust als die wahre Unschuld pries. Als echter Romantiker, bezeichnete er des Künstlers Verhältniss zum Ideal als Religion, und er stellte geradezu den Satz auf: „man hat Moral nur in demselben Grade, wie man Sinn für Poesie und Philosophie hat"[1]. Dass zwischen der ästhetischen Religiosität und dem Christenthum ein weiter Abstand ist, ergiebt sich aus Fr. Schlegels Auseinandersetzungen ebenso deutlich, wie aus denen der anderen Romantiker; und sein Leben illustrirte die Kluft, welche die romantische Moral von der christlichen trennte. Die Religion hatte ihm zunächst die Bedeutung der Mythologie; jedoch macht er noch einen anderen Gesichtspunkt für die Werthbestimmung geltend. „Die Zeit", sagt er, „bedarf nichts in höherem Grade als ein geistiges Gegengewicht gegen die Revolution und den Despotismus, welchen diese über die Geister ausübt. — Lasst die Religion frei sein, so wird eine neue Menschheit ihren Anfang nehmen." — Im Winter 1803—1804 war er in Paris; uud hier beschäftigte er sich theils mit der Kunst des Mittelalters, theils mit der Literatur und Sprache der Inder. Napoleons grossartiger

ihn erschaffen; das war so seine dichterische Naturlehre." Seppe, Görres S. 221. Vgl. auch mehrere Stellen des Tagebuches, z. B. XV, 87.

[1] Eichendorf a. a. O. S. 74.

Bilder- und Statuenraub hatte aus den verschiedenen Ländern Kunstschätze in Paris zusammengebracht, und die Freunde und Pfleger der Kunst wallfahrteten nach der Seinestadt, um dieselben zu studiren. Fr. Schlegel wohnte mit den Gebrüdern Boisserée und mit seinem Stiefsohne, dem späteren Maler Philipp Veit zusammen, in dem alten Hotel eines berüchtigten Naturalisten, Baron Holbach[1]. Die kleine deutsche Kolonie studirte auch mit grossem Eifer in den Pariser Museen; und hier öffnete die kirchliche Kunst den Blick Fr. Schlegels für den Katholicismus als eine Grossmacht in der Welt des Geistes. Zugleich war es seine Vertiefung in die Weisheit des alten Indiens, wodurch das Interesse bei ihm für die katholische Askese geweckt wurde[2]. So vereinigten sich denn orientalische und mittelalterliche Einflüsse, um ihn in eine gen Rom führende Bewegung zu bringen. Jedoch war er im Jahre 1804 noch Protestant, während er in dem Protestantismus freilich nur „eine negative Richtung sah, eine Religion des Krieges", deren Wesen in der Polemik bestehe.

Von Paris ging er wieder nach Köln, wo schwere Jahre für ihn zu überstehen waren, wie auch für seine Gattin, Dorothea, die Tochter Mendelssohns, geschiedene Ehefrau des Bankier Veit. „Die sichere und ruhige Existenz", nach welcher ihn so sehr verlangte, liess lange auf sich warten. Er klagte, dass seine früheren Freunde, „sowohl die kalvinischen, lutherischen, herrnhutischen, theistischen, als auch die atheistischen und idealistischen", sich gegen ihn wie Zigeunerpack benommen hätten, während die Katholiken in Köln ihm wahre Freundschaft bewiesen hätten[3]. Auf Dorothea machte die Verträglichkeit der Kölner Katholiken einen tiefen Eindruck. Diese übertrugen ihrem Manne, obgleich er Protestant war, ein Lehramt in der Philosophie; und „nur ein einziger unbedeu-

[1] Sepp, Görres, S. 90.

[2] „So weit müssen es die Christen noch erst bringen", sagte er. S. Hettner, Die romant. Schule. S. 168.

[3] Der Brief in Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit. Stuttgart 1853. II, 340. Für die nachfolgende Schilderung sind die dort gesammelten Briefe benutzt.

tender Priester in der Stadt habe sich ein einziges Mal in einer Rede die Äusserung erlaubt, dass die Protestanten nicht selig werden könnten, und dieser Mann sei seitdem in Aller Augen lächerlich geworden." So hatte denn der Kölner Kreis angefangen, über das Ehepaar Schlegel dieselbe Macht zu üben, wie vormals der Münstersche Kreis über den Grafen Stolberg und seine Gattin; und Dorothea, welche durch Fr. Schlegel vom Judenthume zu seinem Protestantismus hinüber geführt worden, war geneigt, ihm auch nach Rom zu folgen. Sie findet, dass zugleich mit der Alleinherrschaft des Katholicismus die grosse Kunst in Deutschland zu Ende gegangen sei; und sie bewundert die Fruchtbarkeit katholischer Schriftsteller auch noch in ihrem hohen Alter. Alles ist, nach ihrem Dafürhalten, seit dem Aufkommen des Protestantismus schlimmer geworden. „Ja, Deutschland selbst ist unter demselben zu Grunde gegangen; da ist keine Kraft und kein Wille mehr, ausser in dem unglücklichen, unterdrückten und betrogenen Überreste, bei welchem noch ein Fünklein des alten Glaubens spärlich glimmt." Poesie und Kunst scheinen erloschen seit „dem furchtbaren Aufruhr" der Reformation. Sie ist im höchsten Grade darüber erbittert, dass die Gegner „wie Harpyien" über die Werke ihres Mannes und ihre eigenen, unter seinem Namen herausgegebenen romantischen Dichtungen hergefallen seien; und sowohl ihre als Schlegels Briefe athmen die nämliche Geringschätzung für die klassische Richtung in der Literatur, wie die Stolbergschen Briefe. Aber Fr. Schlegels bald darauf vollzogener Übertritt macht freilich weit weniger den Eindruck, die Wirkung religiöser Bedürfnisse gewesen zu sein, als der Übertritt Stolbergs. Bei Schlegel ist es dasselbe Verlangen nach einer äusseren Auktorität, wie es uns öfter begegnet ist; allein daneben geht ein ebenso starkes Verlangen nach Versorgung und einer festen Stellung. Aber diese liess sogar nach erfolgtem Übertritte noch auf sich warten. Fr. Schlegel musste noch eine Zeitlang vergebens nach Wien, der Hochburg der Reaktion, hinaus spähen. Endlich ward er kaiserlicher Hofsekretär beim Erzherzog Karl, nachher Legationsrath in Frankfurt und Rom; und in dem Zeitraume

von 1819 bis zu seinem Tode 1829 konnte er, als Metternichs gefügiges Werkzeug, in jenem Brennpunkte der Reaktion ausschliesslich für literarische Arbeiten leben.

Fr. Schlegel's Konversion war übrigens ein Zeugniss, dass auch bei ihm die tieferen religiösen Elemente der Romantik jemehr und mehr die Oberhand gewannen über den bloss ästhetischen Gebrauch der Religion; aber seine Auffassung des Christenthums behielt bis zuletzt das ästhetische Muttermal, und bald kam der Pferdefuss der Politik in eigenthümlicher Weise zum Vorschein. Der romantische Dichter ward ein ultramontaner Katholik von reinstem Wasser, welcher Alles that, um den Ultramontanismus in Deutschland zur Herrschaft zu bringen. Seine Zeitschrift „Concordia" sollte dahin wirken, dass die Politik unter die Leitung und Auktorität des Papstes gestellt, und so die Gesellschaft einer wahren und förmlichen Restauration theilhaftig werde. A. W. Schlegel, dessen religiöses Interesse es niemals über eine *„prédilection d'artiste"* brachte, welche bald verflogen war, ward dermassen über die Rolle entrüstet, die der Bruder bei der Alliance mit den Jesuiten spielte, dass er „nach Art der alten Römer" ihm Feindschaft ankündigte. Aber Fr. Schlegel blieb „der wahre Mittelpunkt der katholischen Bewegung in Deutschland", und Abt Rohrbacher[1] ertheilt ihm das Lob, dass er „den Blick auf alle die gerichtet habe, welche, ohne im vollen Besitze der Wahrheit zu sein, der Sache Gottes dienten." Für Abt Rohrbacher ist indessen Gottes Sache dasselbe, wie die Sache der Kurie. Der Däne Grundtvig, welcher für Stolberg so viele Sympathie, ja Hoffnung auf dereinstige Besinnung hatte, äussert sich in einem ganz anderen, scharfen Tone über die romantische Schule und die Übertritte, zu denen diese geführt hat. „Werner und selbst Fr. Schlegel", so sagt er schon 1817,[2] „haben sich in der katholischen Kirche ein offenes Grab gekauft", und er weissagt, dass „das ganze (romantische) Märchen im Schoosse

[1] Citat bei Nippold, Wege nach Rom, S. 139.

[2] Grundtvig, Übersicht über die Weltchronik, S. 671f.

der katholischen Kirche enden werde." Er findet es bemerkenswerth, dass der Katholicismus anscheinend „durch Apostaten der evangelischen Gemeinde" zum Leben erweckt sei, hat aber zu dem Bestande dieser Erweckung kein Vertrauen.

Die Wirksamkeit, die Fr. Schlegel in Wien entfaltete, fiel zum Theil später, als die Herausgabe der bedeutungsvollen Arbeiten de Maister's; und „der Mittelpunkt der katholischen Bewegung in Deutschland" that Alles, um ihnen in Deutschland den Weg zu bahnen. „Niemand", schreibt er,[1] „hat deutlicher und zugleich geistvoller die innere Nothwendigkeit und das geschichtliche Vorhandensein der Kircheneinheit nachgewiesen, Niemand überzeugender und mit so überlegener Einsicht eine allseitige Begründung derselben gegeben, als Graf de Maistre". Es war das Buch „über den Papst", welches dieses Lob erhielt. Die Schrift „über den Gallikanismus" wurde gepriesen als „die gründlichste Analyse des Baues der sogenannten Gallikanischen Kirche" und als der kräftigste Nachweis der „Kleinheit und Geringfügigkeit des Jansenismus". Aber Fr. Schlegel begnügte sich nicht, die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf de Maistre und seines Gleichen hinzulenken: in seiner „Philosophie der Geschichte" zeigte er, in welchem Grade er selbst ein Schüler desselben war. Diese Arbeit enthält neben anderen tief christlichen Gedanken die herkömmlichen ultramontanen Postulate. Die göttliche Grundlage der ganzen Geschichte wird in folgenden Ausdrücken dargestellt, welche stark an jene *„Prophètes du passé"* erinnern. „Im Anfange hatte der Mensch das Wort, und das Wort war von Gott; und von der lebendigen Kraft, welche ihm mit und in diesem Worte gegeben war, ging das Licht seines Daseins aus"[2] Die Sünde warf in den Menschen einen Zwiespalt hinein; und die Aufgabe, sowohl für das einzelne Menschenleben als für die Geschichte des ganzen Menschengeschlechts ist nun, den Weg

[1] Citat bei Friedrich a. a. O. S. 188.

[2] Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte. Wien 1829. I, 39.

zurück zu finden zu dem Willen Gottes.[1] Das Ziel der geschichtlichen Entwickelung ist: Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes. Zwei Punkte der Entwickelung in Schlegels Buche sind es, welche in dem gegenwärtigen Zusammenhange besondere Bedeutung für uns haben: die Ansicht von der Reformation und das Programm für die Zukunft. Von Luther redet Schlegel einigermassen anerkennend. Bei dem sächsischen Reformator war ja eine volksthümliche Seite, welche die Romantik, selbst in ihrer ultramontanen Gestalt, ziemlich hochstellte; und für Luthers „geniale Geisteskraft" hatten auch „die forcirten Talente", die Kraftgenies, eine gewisse Bewunderung. Aber, wie Schlegel fortfährt, die grosse Arbeit einer allgemeinen Wiederbringung und einer wahren Reformation „blieb in der rein revolutionären Wendung, welche die Sache nahm, gänzlich unerfüllt". Luthers Reformation richtete ihre Kritik gegen das Priesterthum; dieses war der Punkt, an welchem der dogmatische Streit in die geschichtliche Wirklichkeit eingriff. Mit dem Priesterthume aber steht und fällt, nach Schlegels Ansicht, der Glaube an das Mysterium. Das letztere an und für sich hat Luther gar nicht angegriffen; im Gegentheil rügte er die Angriffe auf dasselbe. Dessungeachtet meint Schlegel, dass der Zweifel an dem Priesterthume zum Zweifel an dem Mysterium führen muss, oder mit anderen Worten: die Reformation ist, auch nach seiner Anschauung, die Mutter der Revolution.[2]

Seine Zukunftshoffnung gründet Fr. Schlegel auf die Bildung eines christlichen Staates und einer christlichen Wissenschaft. Soll die Wahrheit den völligen Sieg auf der Erde gewinnen, so muss der Staat und die Wissenschaft das Gepräge des Christenthums tragen. Im römischen Reiche herrschte ein so grosses, von Alters her eingewurzeltes Verderben, dass dort der christliche Staat sich nicht bilden konnte. Hierzu erschien die gesunde Naturkraft germani-

[1] Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte. I, S. 43.
[2] Ebendas. II. S. 204 f.

scher Volksstämme geeigneter; aber hier war doch auch nur Anlage, und eine vollständige Entfaltung blieb aus. Die Reformation und die Revolution haben das Werk des Mittelalters unterbrochen; und nunmehr ist es der Zukunft vorbehalten, es wieder aufzunehmen, also den christlichen Staat und die christliche Wissenschaft zu bilden, worin das Ziel der Geschichte besteht.[1] Dieses Ziel wird erreicht werden, durch Entwickelung der Entschiedenheit der Gesinnung, der Konsequenz im Denken, der Festigkeit des Charakters, und dogmatisch scharfer Ausprägung im positiven Glauben. Frankreich hat in de Maistre einen Schriftsteller besessen, der in allen diesen Hinsichten vollkommen befriedigte und dennoch, nach Schlegels Ansicht, keineswegs einer leidenschaftlichen Reaktion beschuldigt werden kann. Allein Metternichs Schildträger bringt da, wo er de Maistre lobt, zugleich eine passende Abwehr gegen das zu leidenschaftliche Auftreten eines Lamennais. „Können einige andere, mehr rhetorische Wortführer dieser religiösen Grundsätze in Frankreich sich von einem solchen leidenschaftlichen und absolut reaktionären Geiste nicht völlig lossagen, so schaden sie der Sache, welche sie vertreten wollen, unzweifelhaft mehr, als die Gegner derselben.“[2] In Wien sympathisirte man nicht mit dem Priesterthum, das sich gegen das Königthum auflehnte.

Über dem Prädikanten des Wiener Kongresses und dem romantischen Söldling Metternichs dürfen wir indessen nicht den Sekretär des Kongresses vergessen, nämlich Adam Müller, welchem bei dem Gedanken schwindelte, die Mittelsperson sein zu sollen zwischen fünf, sechs Ministern des ersten Ranges, welche sich in einem der entscheidensten Augenblicke der Weltgeschichte vereinigen sollten, um Fragen von ungeheurer Bedeutung zu berathen.[3] Dass ihm

---

[1] Fr. Schlegel, Philosophie der Geschichte. II, S. 308.

[2] Ebendas. S. 305. Vgl. oben S. 184f.

[3] In einem Briefe an Gentz vom 13. Oktob. 1814 (Briefwechsel zwischen F. Gentz und A. H. Müller. Stuttgart 1857. S. 173.)

dieses Amt übertragen wurde, war ganz in der Ordnung; denn die Romantik auf das gesellschaftliche Leben und die Staatskunst anzuwenden, war eben seine Specialität. Diese romantische Vermengung von Religion und Staatsökonomie war indessen ebenso ungesund, wie jene Vermengung von Poesie und Religion. Adam Müller hatte in Göttingen Theologie studirt, nachher aber sich auf Jurisprudenz, Philosophie und Naturwissenschaften geworfen. Im Jahre 1805 kam er nach Wien, wo er zur katholischen Kirche übertrat. Im Jahre 1808 und 1809 hielt er in Dresden, vor dem Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten, die Vorlesungen, die nachher unter dem Titel: „Die Elemente der Staatskunst", erschienen sind. Im Jahre 1811 kehrte er wieder nach Wien zurück; und es war davon die Rede, dass er, in Verbindung mit dem Redemtoristen Hoffbauer, eine Erziehungsanstalt für junge Adlige gründen solle;[1] aber dieser Plan stiess in Betreff Müllers auf Schwierigkeiten. Späterhin war ihm indessen jene weit bedeutendere Aufgabe vorbehalten. Nachdem er noch Diplomat in österreichischen Diensten gewesen war, zog er sich als „Ritter Müller von Nittersdorf" nach Wien zurück, wo er im Jahre 1829 plötzlich starb, als eben ein Freund ihm einen Brief von Gentz vorlas, welcher den Tod Fr. Schlegels und der Fürstin Metternich meldete.[2]

Ein Citat aus Adam Müllers Buche: „Die Elemente" wird besser als sonst Etwas zeigen, auf wie schwachen Füssen diese romantische Politik stand. „Alle Völker der Erde", heisst es,[3] „haben bis auf wenige Ausnahmen, die nicht in Betracht kommen — trotz aller Verschiedenheiten in Klima, Sprachen und Sitten — die zwei höchsten Güter gemein: die Idee oder Gott und das Reale oder Gold." „Nach dieser überraschenden Zusammenstellung zeigt der Verfasser, wie die Geistlichkeit (der Lehrerstand) auf die

[1] Brunner, Hoffbauer, S. 128. — [2] Briefwechsel S. 411.

[3] Ad. Müller, Elemente der Staatskunst. Berlin 1809. III, 165f. Vgl. Roscher, Geschichte der National-Ökonomik in Deutschland. S. 751f.

völkerrechtliche Verbindung und Verschmelzung der einzelnen Völker der Erde hinarbeiten solle, sofern es die Aufgabe der Priester sei, alles Nationale an die göttliche Idee anzuknüpfen. Dagegen sollen die Kaufleute die ökonomische Verbindung und Verschmelzung der einzelnen Völker erstreben, sofern es ihnen aufgetragen ist, alles Nationale an die irdische Realität des Goldes anzuknüpfen. „Also tritt hier wieder hervor und bestätigt sich die alte Doppelt-Bedeutung des Wortes Messe, welches den Bund der Kirche mit dem Handel verkündet.“ „Land und Arbeit, oder Adel und Bürgerschaft, bringen in ihrer unendlichen Wechselwirkung das Nationale hervor; aber Gott und Gold, Kirche und Handel, Priester und Kaufleute vermitteln die Nationalitäten auf ideale und reale Weise.“

Man sollte nicht erwarten, dass ein Autor wie Adam Müller der Anwalt des so ideal angelegten Mittelalters sein sollte; aber die Liebe zum Mittelalter und seinen Zuständen ist eben auch charakteristisch für die romantische Politik. Sie vertieft sich mit derselben Freude in die lange Zwischenzeit zwischen dem klassischen Alterthum und der Reformation, wie die romantische Poesie. Zwar tadelt Müller[1] das Mittelalter, weil dieses das Irdische verabsäumt, und allzu sehr in Ideen, religiöser Begeisterung und Ekstase geschwärmt habe; aber er preist doch die mittelalterlichen Verfassungen, als „das erweiterte Heiligthum der christlichen Religion,“ „den politischen Ausbau der herrlichen Persönlichkeit des Mittlers.“ Als aber die Völker sich durch das Gold und die römischen Erdengüter verführen liessen, da fielen sie von dem christlichen Geiste der Gesetze ab, wodurch sowohl das private als das öffentliche Leben, ja sogar das gegenseitige Verhältniss der Staaten gelitten hat. Und Dieses geschah in Folge der Reformation. Es ist ein Kennzeichen edler Seelen, in die Gedanken über den Untergang der einstigen Grösse sich melancholisch zu vertiefen und darüber zu weinen; göttliche Seelen aber werden daran erkannt, dass sie den Gedanken

[1] Ad. Müller, Elemente der Staatskunst III, 244f.

der Rettung der Staaten ergreifen und sich überzeugen, dass diese nur darum gefallen sind, weil sie abfielen von dem Worte des Lebens. „Zurück zum Mittelalter!“ so lautet daher die Losung der romantischen Politik. Die feudalen Zustände, das alte Zunftwesen, ja selbst das Faustrecht[1] werden als Gegenstände der Bewunderung hingestellt. Dieses konnte jedoch nicht geschehen, ohne dass man gegen zwei prinzipielle Widersacher Front machte: Rousseau und Smith. In einem Abschnitte seiner Abhandlung: „Über die Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage für alle Staatswissenschaften und besonders für den Staatshaushalt“ hat Adam Müller die Theorie Rousseau's über den socialen Kontrakt kritisirt[2]; und nach Roscher's Urtheil ist der Grundgedanke seines ganzen Systems die Reaktion gegen die nationalökonomischen Prinzipien Adam Smith's.[3] So gewiss der Opposition Müller's gegen Rousseau ein religiöses Gefühl zugrunde lag, ist auch seine Opposition gegen Adam Smith ohne Zweifel auf die Entrüstung über den Egoismus und Materialismus zurückzuführen, welchen der grosse Schotte seinen Jüngern einflösen konnte. Müller rügt jenes Gewicht, das „dem physischen Wohlsein“ beigelegt wurde[4], wogegen er verlangt, dass man vornehmlich aus Liebe zur Sache, um Gotteswillen die Erde anbaue; die Rücksicht auf die Frucht und den Verdienst der Arbeit dürfe erst in zweiter und dritter Linie stehen.[5] Je fremder er sich in der Gegenwart fühlt, um so schärfer verurtheilt er sie; und es kommen bei ihm Aussprüche vor, die an den modernen Socialismus erinnern, z. B. wenn er, zu Metternich's Verdrusse, in Fr. Schlegels „Konkordia“ schrieb[6]: „Die Worte: Privilegium

[1] „Die Allgegenwart des Krieges, die Unsicherheit jener Zeiten, oder, wie wir es mit hochmüthiger und unverständiger Indignation nennen, das Faustrecht, haben wohl am meisten beigetragen, die allgemeine Gegenseitigkeit zu befördern und den innern Verband der Staaten zu befestigen.“ (Elemente II, 145f.)

[2] In Ad. Müller's Gesammelte Schriften. München 1839. I, 40.

[3] Roscher a. a. O. S. 763 f.

[4] Ad. Müller, Elemente. II, 325.

[5] Citat bei Roscher a. a. O. S. 767.

[6] Gleichfalls von Roscher a. a. O. S. 775f. angeführt. Roscher

und Monopol, sind zu edel, um den Raub zu bezeichnen, den die Theorien und Gesetzgebungen begehen, indem sie ein absolutes Privateigenthum von Grund und Boden anerkennen, also ein Recht, an denen, die nur bewegliches Gut besitzen, Raub zu begehen, ein Recht, ihnen den Zugang zu dem gemeinsamen Vater zu verschliessen und ihnen die ersten Lebensbedürfnisse zu verweigern." Anfangs war er ein Bewunderer der ländlichen Verhältnisse in England; je tiefer er aber in die Reaktion hineingerieth, desto mehr ward er gegen England eingenommen. Die Macht der Briten bleibt nämlich in seinen Augen „die Spitze der liberalen Phalanx;" und als romantischer Politiker empfiehlt er seinem Freunde Fr. Gentz zwei gute Auskunftsmittel gegen diese Gefahr: Gottes Wort — und eine Marine.[1]

Wie man nun über diese Verquickung von Religion und Staatsökonomie auch urtheilen möge, so wird man nicht in Abrede stellen können, dass Ad. Müller's Briefe uns diess erkennen lassen: er meinte es mit seiner romantischen Religiosität ernstlich. Er machte längere Zeit vergebliche Versuche, den leichtfertigen Gentz zu überzeugen, dass „ein Zusammenhang bestehe zwischen dem Weltfrieden, der Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände, und dem Glauben an Gottes Menschwerdung." Der österreichische Diplomat hatte dafür lange kein Verständniss; dann aber fielen ihm plötzlich die Schuppen von den Augen. Am 19. April 1819 schreibt er an Adam Müller[2]: „Sie haben vollkommen Recht; Alles ist verloren, wenn nicht die Religion wieder hervorgehoben wird, nicht als Glaube, sondern als Gesetz. Ich gehe noch weiter: die Religion wird als Glaube niemals wieder gehoben werden, wenn sie nicht zuvörderst als Gesetz hervorgehoben wird. Denn nur als Gesetz kann sie einen Glaubensgehorsam in denen begründen, die für den direkten

weist jedoch zugleich nach, dass der Ausgangspunkt dieser Äusserungen ein anderer ist, als die socialistische Grundansicht von den Verhältnissen zwischen Lohn und Arbeit.

[1] Briefwechsel u. s. w. S. 340. — [2] Ebendas. S. 276.

Glauben unempfänglich wären, oder es geworden sind.“ Dieser Brief von Gentz ist sehr belehrend, sowohl was den Ursprung der reaktionären Religiosität, als auch ihr Wesen und ihren Werth betrifft. Bei Gentz rührte, wie der Anfang des Briefes zeigt, der plötzlich entflammte religiöse Eifer daher, dass die Ermordung Kotzebue's in Manheim ihm zu Ohren gekommen war; und was einem russischen Agenten begegnet war, konnte ja auch einem österreichischen Diplomaten begegnen. Furcht war also die Quelle dieses religiösen Echauffement. Und welche Auskunft geben uns Gentz' Worte über das Verständniss, das die Reaktion für das Wesen der Religion hatte! Die Religion soll eine polizeiliche Macht sein; sie soll „den Glaubensgehorsam“ selbst bei denen erzwingen, die „den direkten Glauben“ nicht haben. In einer solchen Äusserung liegt ein unverhohlenes Zugeständniss des Motives, aus welchem die Reaktion so viel religiöses Interesse hatte. Kam es zur Entscheidung, so war vielleicht die Stellung, welche die Restauration zu dem Kerne der Religion einnahm, nicht gar verschieden von der Stellung, welche die Revolution in dieser Beziehung einnahm. Sinkt doch dem Hofrath von Gentz „der letzte Muth“, wenn er daran denkt, dass zu dieser Zeit die Menschen zu „dem Glauben an die tiefsten Geheimnisse der Offenbarung“ gelangen sollten. Und es handelt sich nur darum, „die rebellische Vernunft Anderer im Zaume zu halten, da dieses die Bedingung sei für die moralische und folglich auch die politische Weltordnung.“ Seine eigene Vernunft war ebenfalls in hohem Grade „rebellisch“; aber deren Zügelung kommt „hier nicht in Frage.“ Dass der Katholicismus bei diesen romantischen Politikern am meisten Gnade fand, ist ganz natürlich: war er ja doch im Mittelalter der Zuchtmeister der jungen kräftigen Volksstämme gewesen. Aber man erstaunt doch über die Dreistigkeit, mit welcher ein Rationalist, ein leichtfertiger Genussmensch, wie Gentz, folgendes verdammende Urtheil über den Protestantismus auszusprechen wagt: „er ist die erste, wahre und einzige Quelle aller der ungeheuren Übel, denen wir heutiges Tages unterliegen. In dem Augenblicke, als die Regierung darauf

einging, den Protestantismus als eine erlaubte Religionsform, als eine Erscheinung des Christenthums, als ein Menschenrecht anzuerkennen, und ihm neben der eigentlichen, wahren Kirche einen Platz im Staate einzuräumen, war sofort die religiöse, moralische und politische Weltordnung aufgelöst." Neben Gentz steht Adam Müller mit „der edlen himmlischen Begeisterung," welche selbst Widersacher anerkennen,[1] mit Palmen in den Händen.

Jedoch hatte die romantische Schule einen noch konsequenteren Politiker, als Adam Müller, nämlich Karl Ludwig von Haller. Er war 1768 in Bern von protestantischen Eltern geboren; sein Grossvater war der Naturforscher und Dichter Albrecht von Haller gewesen. Schon als ganz junger Mensch trat er in Staatsdienste, und seit frühester Jugend war er ein eifriger Widersacher der Revolution in allen ihren Formen. Er ward Professor des Staatsrechts an der neuen Akademie zu Bern, redete aber vor leeren Bänken, während seine „revolutionsfreundlichen" Kollegen zahlreiche Zuhörer hatten. Dagegen gewann er einen sehr zahlreichen Leserkreis, als er 1816 den ersten Band seines grossen Werkes: „Restauration der Staatswissenschaft" herausgab, in welchem die Reaktion in ein System gebracht ist. Im Jahre 1817 legte er seine Professur nieder; und nachdem der vierte Band seines Werkes (von den geistlichen Staaten handelnd) erschienen war, trat er zur römischen Kirche über. Diesen Schritt suchte er durch einen, an seine Familie gerichteten offenen Brief zu rechtfertigen, welcher eine grosse Anzahl Ausgaben erlebte und alsbald auf vielen Widerspruch stiess.[2] In diesem Briefe setzt er auseinander, was ihn nach Rom geführt habe. Es war die Schönheit des katholischen Gottesdienstes im Vergleich mit dem dürren, reformirten Kultus; der Mangel an einem gemeinsamen Glauben bei den Pro-

[1] So z. B. v. Rotteck (Briefwechsel S. 305).

[2] Vgl. z. B. die von dem Heidelberger Prof. Paulus besorgte Ausgabe (französisch und deutsch). Stuttgart 1821. Der bekannte Rationalist und Freund des J. H. Voss verfolgte gleichfalls den sich einschleichenden Katholicismus mit grosser Aufmerksamkeit.

testanten, deren jeder die Bibel nach seinem Belieben auslege; die Überzeugung von der Nothwendigkeit einer, die Wahrheit behütenden Auktorität, als Gegengewicht gegen die geheimen, glaubenslosen Gesellschaften; endlich politische Betrachtungen und Studien. Durch eine „in Wahrheit göttliche Inspiration" habe er „den simplen und fruchtbaren Gedanken" bekommen, hinfort „den Ausgangspunkt von oben zu nehmen, den Vater über die Kinder, den Herrn über die Diener, den Fürsten über die Unterthanen, den Lehrer über die Schüler zu stellen"; und da er diesen Gedanken sich recht angeeignet, habe es ihm eingeleuchtet, dass die Revolution des sechszehnten Jahrhunderts „die Vorläuferin der politischen" gewesen sei; und seine Abneigung gegen die letztere habe seinen Abscheu und Ekel (*dégoût*) vor der ersteren geweckt. Schon die drei ersten Bände seines Werkes enthielten, seiner Meinung nach, „viele Stellen, die der katholischen Kirche günstig waren, und nicht eine einzige, die ihr entgegentreten wollte;" und jetzt, seit seinem Übertritte, fühlte er sich wie Einer, der eine Mission habe, der ein auserwähltes Rüstzeug in Gottes Hand sei. In ihm habe Gott einen Republikaner erweckt, um die Monarchien auf ihre wahre Basis zu stellen.[1] Durch den Wechsel der Konfession zerfiel Haller mit seinem Vaterlande; die Berner strichen ohne Weiteres in der Liste der Grossrathsmitglieder seinen Namen. Er hatte darauf mehrere Jahre seinen Wohnsitz in Paris, wo er im Ministerium des Auswärtigen angestellt wurde und mit der ultramontanen Partei in nahe Verbindung trat. Nach der Julirevolution siedelte er nach Solothurn über, wo er sich das Bürgerrecht erworben hatte; und in diesem katholischen Kanton spielte er als eifriger Katholik eine gewisse Rolle.

Als Staatsökonom geht K. L. von Haller mit grosser Konsequenz auf das Mittelalter zurück. „Er war", sagt Roscher[2], „durch und durch ein mittelalterlicher Geist,

[1] Vgl. z. B. die vorhin angeführte Ausgabe seines offenen Briefes. S. 16. 24. 32. 34. 66.

[2] Roscher, Geschichte der National-Ökonomik, S. 779f.

welcher, ohne die Geschichte und die Urkunden des Mittelalters viel studirt zu haben, rein aus Instinkt, fast auf jede wichtigere Frage die Antwort zu geben wusste, die gewisse Zeiten des Mittelalters gaben oder gegeben haben würden. Die Schriften dieses Mannes, welcher mir einem Siebenschläfer aus dem Mittelalter vergleichbar scheint, der an der Grenze des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts wieder aufgewacht ist, gewähren daher für eine lebendigere Kenntniss des Mittelalters denselben Nutzen, wie die Entdeckung von Herkulanum und Pompeji für eine lebendigere Kenntniss der römischen Alterthümer". Er bekämpfte mit Erfolg die älteren Theorien vom Naturzustande und dem socialen Kontrakt, und trug dazu bei, richtigere Ansichten von den Anfängen unsrer Staatenbildung zu verbreiten. „Ganz natürlich", meint Roscher, „da ein solcher Kopf wirklich der Wiege des Völkerlebens näher steht, und in der That weniger Abstraktion bedarf, um die Anfänge zu verstehen, als die Kinder unsrer Zeit". Aber die neuere Zeit verstand er nicht; er wusste das Ideal hinter sich. Es war eine unwiderruflich verschwundene Zeit, welche er vergebens von den Todten zu erwecken suchte.

VII.

„Zurück zum Mittelalter!" So lautete die Losung auch in den Kreisen der Künstler. Im Sommer 1796 machte Ludw. Tieck, in Gemeinschaft mit einem romantisch gestimmten Jüngling, Namens W. G. Wackenroder, eine Reise nach Dresden; und der Eindruck den die Gallerie auf diese beiden Freunde gemacht hatte, spiegelt sich in der kleinen Sammlung von Aufsätzen, welche Wackenroder ein Jahr später unter

dem Gesammttitel: „Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders“, herausgab. Das Büchlein, mit einem Bildniss des göttlichen Rafael geschmückt, enthält manche treffende Bemerkungen sowohl über diesen, als über Leonardo da Vinci, namentlich aber über Albrecht Dürer, welcher gepriesen wird, weil er die Malerei „weit ernster, wichtiger und würdiger nahm, als die zierlichen Künstler der Gegenwart“[1]. Das Charakteristische der verschiedenen Aufsätze, welche im Stile von Aufzeichnungen aus verschiedenen Zeiten, besonders aus dem sechszehnten Jahrhunderte, gehalten sind, ist doch die innige Verbindung, die zwischen der Kunst und der Religion angenommen wird. „Die grossen Meister haben“, heisst es, „unter göttlicher Inspiration gearbeitet“[2]; und der junge florentinische Maler Antonio schreibt an seinen Freund in Rom, dass er „himmlisch berauscht“ vor Rafaels Werken stehe. „Jetzt erst fühle ich“, ruft er aus[3], „was die Kunst von den übrigen Werken und Arbeiten der sterblichen Menschen unterscheidet; ich bin reiner und heiliger geworden, und daher habe ich erst jetzt den Zugang gewonnen zu den heiligen Altären. Wie bete ich jetzt die Mutter Gottes und die erhabenen Apostel in jenen begeisterten Bildern an, welche ich früher nur mit kaltem Blicke ansah, und welche ich Zug für Zug mit halb geübtem Pinsel nachzeichnen möchte“. Ein junger deutscher Maler in Rom schildert seinem in Nürnberg wohnenden Freunde, wie die Pracht und überwältigende Musik des katholischen Kultus ihn unwiderstehlich zum Katholicismus hingezogen habe. „Die Kunst hat mich allmählich hinübergezogen, und ich darf wohl sagen, dass ich nun erst die Kunst so recht verstehe und innerlich fasse. — Kannst du ein hohes Bild recht verstehen und mit heiliger Andacht es betrachten, ohne in diesem Momente an die Darstellung zu glauben?“[4] — In einem Aufsatze: Wie und auf welche Weise man die Werke der grossen

[1] Herzensergiessungen etc. S. 114.
[2] Ebendas. S. 14. 22. — [3] Ebendas. S. 55.
[4] Ebendas. S. 184f.

Künstler der Erde betrachten und zum Wohl seiner Seele gebrauchen müsse? heisst es: „Ich vergleiche den Genuss der edleren Kunstwerke mit dem Gebet. Harret, wie beim Gebet, auf die seligen Stunden, da die Gunst des Himmels euer Inneres mit höherer Offenbarung erleuchtet. Kunstwerke passen in ihrer Art so wenig, als der Gedanke an Gott, in den gemeinen Fortfluss des Lebens; sie gehen über das Ordentliche und Gewöhnliche hinaus, und wir müssen uns mit vollem Herzen zu ihnen erheben, um sie zu dem zu machen, was sie ihrem hohen Wesen nach sind. — Die Kunst ist über dem Menschen; wir können die herrlichen Werke ihrer Geweihten nur bewundern und verehren, und zur Auflösung und Reinigung aller unserer Gefühle unser ganzes Gemüth vor ihnen aufthun“[1].

Die „Herzensergiessungen eines Klosterbruders“ waren ein Protest gegen die Vorliebe für die klassische Kunst, deren Wortführer Goethe war; und sie fielen bei den Romantikern auf guten Boden. Wackenroder entwickelte seine Gedanken weiter in den „Phantasien über Kunst“ (1799), und Fr. Schlegel nahm sie, noch mehr romantisch zugespitzt, anerkennend auf. Während er sich anfangs begnügte, die Arbeiten der deutschen Meister mit denen Rafaels zu vergleichen, ging er nunmehr so weit, sie weit über dieselben zu erheben. Die Kunst solle nämlich den Zweck haben, die symbolische Bedeutung und Deutung der göttlichen Geheimnisse zu geben, und die Gemälde sollen „Hieroglyphen, voll heiliger Mystik“ sein. Vorbilder der Künstler wurden somit nicht Rafael und Michael Angelo, sondern die älteren italienischen Maler, welche unter Gebet und Thränen malten. Während der napoleonischen Kriege fanden sich nicht allein viele Meisterwerke in Paris vereinigt, sondern in Folge der Aufhebung deutscher Klöster und Kirchen, kamen auch zahlreiche alte Kunstwerke in die Hände von Privatleuten. Kanonikus Walraff zu Köln und die Gebrüder Boisserée legten den Grund zu

[1] Herzensergiessungen etc. S. 158.

bedeutenden Sammlungen, welche manches Auge für die Schönheit der alten kirchlichen Kunst öffneten[1].

Auf den Akademien hatte damals der klassische Kunstgeschmack ausschliessliche Geltung, und jedes anderartige Bestreben wurde als Auflehnung, oder als Mangel an wahrem Talent betrachtet[2]. Die jungen vorwärts strebenden Künstler, welche in ihrer Heimath nichts werden konnten, gingen ohne gegenseitige Abrede, von einem gewissen Instinkte geleitet, nach Rom, und hier gaben sie sich gemeinschaftlich dem Genusse der alten Kunst, sowie den Herrlichkeiten der südlichen Natur hin. Einer dieser Künstler[3] hat in seinem Alter den mächtigen Eindruck geschildert, den die Kunst des Mittelalters „mit dem mystisch Ahnungsvollen, was sich nicht greifen lässt", auf jene talentvollen Jünglinge hervorbrachte, wenn sie in „den mystischen Blumenkelch hineinsahen, welcher uns die drei erhabenen Meister: Michel Angelo, Rafael und van Eyck geboren hat." „Das Mittelalter", sagt er, „liegt uns Malern näher; der Geist des Christenthums öffnet uns ein reicheres Feld der Phantasie. Die Perspektive und die Farbe kommt zu der plastischen Form und giebt der Einbildungskraft einen bisher unbekannten Aufschwung. Die einzelne Gruppe und das Basreliefartige in der antiken Darstellungsweise verschwindet immer mehr aus der Kunst, und sie entfaltet sich zu einem dramatischen Reichthum, welcher seinen höchsten Ausdruck in den Tapeten Rafaels gefunden hat." Nicht die Mode war es, wodurch sie zu der Kunst des Mittelalters zurückgeführt wurden, sondern ein Bedürfniss hoch begeisterter Herzen, welche keine Befriedigung mehr „in den ewig wiederkehrenden matten Reflexen der griechischen Bilder" fanden. Sie waren Idealisten, welche behaupteten, dass der Gebrauch der Modelle schädlich wirken könne auf die Schöpfer idealer Kunstwerke, und dass man dagegen die

[1] A. Kestner, Römische Studien. Berlin 1850. S. 119.

[2] E. Förster, Geschichte der neuen deutschen Kunst. Leipzig 1863. S. 166 f.

[3] W. v. Schadow, Der moderne Vasari. Berlin 1854. S. 44. 55.

Natur in ihrer grossen Totalität studiren müsse, um einen so reichen Stoff zu sammeln, dass man Einzelheiten aus demselben nicht brauche zur Hand zu haben. Dieser Geringschätzung des Modellstudiums ging eine Neigung zur Seite, das grösste Gewicht auf die Erfindung zu legen, und man entwarf umfassende Kompositionen, die von einer fruchtbaren und grossartigen Entwicklungskraft zeugten[1].

Im Jahre 1816 kam eine Schaar deutscher Jünglinge nach Rom, welche in den leeren Cellen des Klosters St. Isidoro ihre Wohnung aufschlugen. Das Refektorium war ihr Studiensaal, und Jeder hatte in seiner Celle ein eigenes Atelier; die Küche des Klosters diente für die gemeinsame Zubereitung ihrer dürftigen Mahlzeiten. Von vornherein fühlten sie sich durch die Liebe zur mittelalterlichen Kunst, wie durch das Band der Freundschaft verbunden; bald sollte aber die Religion ein neues Band um sie schlingen. Es ging die Ahnung auf, dass sie die Heiligen wohl alsdann besser malen würden, wenn sie auch zu ihnen beteten; und sie gaben den Romantikern Gehör, welche, an ihrer Spitze Fr. Schlegel, die unbeweisbare Behauptung aufstellten, dass die Reformation nicht allein den Untergang der Poesie, sondern auch der bildenden Künste verschuldet habe. Da wurden denn die romantischen Künstler einer ähnlichen Krise gegenüber gestellt, wie die romantischen Dichter. Die mittelalterliche Religion, welche ursprünglich ihnen nur neue Stoffe geliefert hatte, ward ihnen im Laufe der Zeit immer mehr, bis die meisten aus jenem Kreise römische Katholiken geworden waren. Sie meinten, dass eine christlich- und kirchlich-religiöse Gesinnung ebenso nothwendig sei, um etwas Tüchtiges in der Kunst[2] auszurichten, wie das Auge, um die lebhafte Farbe aufzufassen; bei Manchen aber herrschte in mehr als Einer Hinsicht grosse Unklarheit. „Sie waren gefesselte Adler", welche aber in der Religiosität entweder weiter fortschreiten oder auch zurückgehen mussten; und

[1] W. v. Schadow a. a. O. S. 80f.; vgl. S. 177.
[2] Nippold, Rich. Rothe I, 349.

beide Wege wurden eingeschlagen. Gleichwie von jenen romantischen Dichtern einige, wenn es mit dem Glauben und Bekenntniss Ernst werden sollte, abfielen, ebenso auch einige dieser Künstler; aber der Hauptstamm schritt in derselben Richtung vorwärts, und sie, die als Protestanten in St. Isidoro eingezogen waren, wurden bald gute Katholiken.

Allen voran ging Friedrich Overbeck aus Lübeck, Sohn des Bürgermeisters und Dichters C. A. Overbeck. Durch ein grosses Gemälde des Niederländers H. Memling, das er in der Domkirche seiner Vaterstadt sah, eine Darstellung der Passionsgeschichte, wurde der Künstlergenius zuerst in ihm geweckt. Im Jahre 1808 kam er nach Wien, um seine Studien zu machen; aber die hier herrschende antike Richtung sagte ihm nicht zu. Um so stärker fühlte er sich von dem Maler Eberhard Wächter angezogen, welcher damals, von Rom heimgekehrt, einen Kreis von Jünglingen um sich sammelte, denen er auseinandersetzte: alle Malerei müsse Seelenmalerei sein, und der Maler solle es nicht darauf anlegen, das äussere Auge durch Farbenpracht und erkünstelte Harmonie zu befriedigen, vielmehr vor Allem sich der inneren Anschauung zuwenden. Unter Eindrücken solcher Art stehend, konnte Overbeck sich in der Wiener Akademie nicht mehr zurechtfinden, und wurde zuletzt sogar ausgeschlossen. Hierauf ging er nach Rom und nahm seine Wohnung im Kloster St. Isidoro. Seine bescheidene, demüthige Persönlichkeit ward der Mittelpunkt des dortigen Kreises. Overbeck hatte aus dem Elternhause eine gründliche Bildung und zugleich eine entschieden christliche Richtung mitgebracht.[1] Je länger er die Bilder von Fra Fiesole und den anderen alten Meistern betrachtete, desto stärkere Neigung fühlte er, in ihren Spuren zu gehen; um aber zu allen den Quellen, aus denen sie schöpften, Zugang zu bekommen, meinte er auch ihre religiöse Grundanschauung theilen zu müssen. Im Pfingstfeste 1813 trat er ernsten Sinnes zur römischen Kirche

[1] W. v. Schadow, Der moderne Vasari. S. 174f.

über; und bald folgten seinem Beispiel mehrere seiner Freunde, wie Rudolf und Wilhelm Schadow. Die Brüder Veit, Fr. Schlegels Stiefsöhne, waren schon im Jahre 1809 übergetreten, und zwei Jahre vor ihnen war Dasselbe mit den Brüdern Riepenhausen der Fall gewesen. Professor Ostini, nachheriger Kardinal, hatte sie zur Konversion vorbereitet. Derselbe war früher auch Zacharias Werner's Lehrer in der katholischen Theologie gewesen, also wohl geübt, von der Romantik zum römisch-katholischen Glauben hinüberzuleiten. Alle, die Overbeck gekannt haben, sind darin einig, dass der fromme Maler, welcher in seiner Jugend Rafael ähnlich sah und in späteren Jahren wie ein kunstbegeisterter Klosterbruder umherwanderte, in der römischen Kirche einen natürlichen Ausdruck für sein inneres Bedürfniss finden mochte. Bei ihm ging der Katholicismus tief, was insbesondere seine späteren, zum Theil ausgezeichneten Gemälde, voll echt katholischer Symbolik, bezeugen. Niebuhr, welcher zu allen deutschen Künstlern Roms in nahem Verhältniss stand, klagt über seine Schwärmerei und Unfreiheit. „Er ist" — sagt dieser — „ein sehr liebenswürdiges Gemüth, und mit einer herrlichen Phantasie begabt, aber von Natur unfähig, allein zu stehen, und keineswegs so verständig, wie er poetisch ist. Ihm ist das Joch fast angewachsen, in welches ein anderer unserer Hausfreunde [W. Schadow], welcher den nämlichen falschen Schritt gethan hat, sich hineinstossen muss, weil es immer wieder von ihm abgleitet".[1] Und Karl Hase erzählt aus späterer Zeit einen Zug, der ziemlich nach derselben Richtung weist, wie die an Overbeck getadelte Proselytenmacherei.[2] Hase begegnete Overbeck im Frühjahre 1854, als Rom sich eben grosse Hoffnungen machte, der Puseyismus werde viele englische Protestanten nach Rom „zurückführen". Overbeck fragte Hase: „Darf man denn nicht hoffen, dass auch in Deutschland eine grössere Umkehr stattfinden wird, zu

[1] Citat bei Riegel, Cornelius. Hannover 1868. S. 64.
[2] Vgl. Nippold, Rich. Rothe I, 411.

unserer alleinseligmachenden Kirche?“ Und diese Frage that er in einem so herzlichen und kindlichen Tone, dass es Hase leid that, antworten zu müssen: „Daran ist nicht zu denken!“[1]

Der Grösste aus dieser Schule war unstreitig der Düsseldorfer Peter Cornelius, Sohn des Malers Aloys Cornelius. Er war von katholischen Eltern geboren, aber von Hause aus vertraut mit der heiligen Schrift. Als er im Jahre 1811 nach Rom kam, schloss er sogleich eine innige Freundschaft mit Overbeck; und ungeachtet des reichen geistigen Fonds, über den er selber zu verfügen hatte, verhielt er sich diesem Freunde gegenüber dennoch in hohem Grade empfangend. Seine Wohnung nahm er indess nicht in St. Isidoro[2]; und schon dieser Umstand deutet auf die freiere Stellung, die Cornelius einnahm. Während Overbeck die romantische Kunst in ihrer vollen Eigenthümlichkeit repräsentirte, entwickelte sich Cornelius alsbald je mehr und mehr in dem Sinne einer Versöhnung zwischen dem Christlichen und dem Klassischen. Der preussische Consul Bartholdy stellte seinen Landsleuten die Aufgabe, einen Saal der höchsten Etage der *Casa Zuccaro* mit Arabesken zu schmücken, liess sich aber durch Cornelius bestimmen, diesen Plan aufzugeben und die Wände dafür mit Fresken ausstatten zu lassen. Die Freunde waren mit ihm einverstanden. Sie gingen an die Arbeit in der Hoffnung, die Ausführung werde der Welt den Beweis liefern, dass die deutsche Kunst die Erbin der klassischen geworden sei; auch verzichteten sie auf jede Vergütung. Es fand ein edler Wetteifer unter ihnen statt, ihr Bestes zu leisten. Sie waren aber einig, für einen Saal, der vielleicht manche profane Gesellschaft in sich aufnehmen werde, keine Gegenstände aus der evangelischen Geschichte zu wählen; ebensowenig würden sich Heiligenbilder für das Haus eines Protestanten eignen. So wählten sie denn die Geschichte Josephs und vertheilten sie unter sich. Cornelius übernahm die Wiedererkennungs-

[1] K. Hase, Polemik. 2. Aufl. S. 555.

[2] Riegel, Cornelius. S. 40.

scene und die Deutung der Träume Pharao's, Overbeck den Verkauf, dazu die sieben mageren Jahre, Philipp Veit die Versuchung Josephs und die sieben fetten Jahre, endlich W. Schadow Joseph im Gefängniss und die Scene, wo Jakob den blutigen Rock Josephs erblickt. Das so geschmückte Zimmer in der *Casa Bartholdy* war die Wiege der neuen deutschen Kunst. Nach Vollendung dieser gemeinsamen Arbeit gingen jedoch die vier Künstler etwas auseinander. Overbeck und Philipp Veit versenkten sich immer tiefer in mystische Innerlichkeit; Cornelius aber wandte sich auch anderen als bloss katholischen Aufgaben zu, und zwar mit so grosser Freiheit, dass er von Seiten ultramontaner Katholiken darüber getadelt wurde. Schadow endlich fühlte, wie die Anderen ihm überlegen waren, und verbitterte sich etwas.

Jene kollegialische Arbeit der Künstler in der *Casa Zuccaro* erregte bedeutendes Aufsehen. Die Italiener spotteten freilich dieser Wiederbelebung der Freskomalerei und nannten die Künstler *„maestri della maniera secca“* (Meister von der trocknen Manier), später auch Nazarener, weil sie sich durch lang herabwallendes Haupthaar auszeichneten. Canova dagegen sprach seine Bewunderung über diese Bilder aus; auch waren gerade sie es, wodurch das künstlerische Interesse des Kronprinzen Ludwig von Bayern geweckt wurde, ein Umstand, der für München und ganz Bayern nicht nur, sondern überhaupt für die neuere deutsche Schule von der grössten Bedeutung geworden ist. Canova verschaffte mehreren der deutschen Künstler Bestellungen im Vatikan; und im Jahre 1817 gab ein römischer Grosser, Marchese Massimo, den deutschen Künstlern den Auftrag, seine Villa mit Bildern nach Dante's, Tasso's und Ariosto's Dichtungen zu schmücken. Overbeck wählte Tasso, welcher ja der Lieblingsdichter der eifrigen Katholiken war[1]; Cornelius griff zu seinem Dante: denn nächst der Bibel war die *Divina Commedia* das Buch, welches er am besten kannte. Später hat er mit einer Freisinnigkeit, welche der des grossen Dichters selbst verwandt war, auf

[1] Vgl. oben S. 114f.

seinem Bilde des jüngsten Gerichtes (in der Ludwigskirche zu München) eine mit der Tiara prangende Gestalt unter die Verdammten, sowie einen Mönch unter die Heuchler versetzt. Cornelius trug in seinem Innern ein gutes Stück von einem Protestanten. Hinsichtlich vieler Missbräuche Roms empfand er lebhafte Bedenken, und er gestand, dass er zu Luthers Zeit, vielleicht wie A. Dürer, einer der Männer der Reformation geworden wäre; jedoch fühlte er sich zurückgestossen durch die vielen Spaltungen innerhalb des Protestantismus. Dagegen hat er bis zu seinem Tode die stille Hoffnung bei sich genährt auf eine friedliche Vereinigung der beiden Bekenntnisse.[1] Er theilte übrigens nicht jene romantische Glaubensansicht, dass ein Künstler, um gut malen zu können, durchaus ein Katholik sein müsse. „Sehen Sie", sagte er eines Tages zu Hase, indem er auf Overbecks Bilder in der *Casa Bartholdy* hinwies, „Overbeck hat, als er noch nicht Katholik war, so schön wie je gemalt"[2]; und wenn er hörte, dass Jemand zur katholischen Kirche übertrat, konnte er drohen, selbst zum Protestantismns überzutreten. Als er „das jüngte Gericht" in München malte, wollten seine Freunde ihn bewegen, dass er Luther in die Hölle setze. „Ja", sagte er, „aber mit der Bibel in der Hand, dass der Teufel vor ihm zittere." Und in dem Bilde des Gerichtes, welches unter seiner Leitung in Koblenz gemalt ist, hat der deutsche Reformator seinen Platz unter den Seligen im Himmel bekommen[3].

Wir werden hier nicht die romantische Kunst in ihrer Entwickelung verfolgen, sowenig wie es unsere Aufgabe ist, ihren Platz in der Geschichte der Kunst zu bestimmen. Goethe spottete der „Fastenprediger mit dem Pinsel anstatt des Kreuzes;" und „die Nazarener" hatten viele Feinde. Jedoch fehlte es ihnen auch nicht an Freunden. Während Cornelius sich unter der Lösung freierer und umfassenderer Aufgaben entwickelte, fuhren Overbeck und seine nächststehenden Schüler fort, unter Gebet und Thränen Bilder zu

[1] Riegel, Cornelius. S. 63. — [2] Hase, Polemik. S. 555.
[3] Förster a. a. O. I, 213.

malen, welche Thränen, wennauch nicht Bewunderung hervorlocken sollten. Während Cornelius viele der nationalen Aufgaben löste, die König Ludwig von Bayern seinen Künstlern stellte, liess Overbeck „das Heidenthum mit Verachtung liegen." Dagegen malte er für die Franziskaner zu Assisi jenes Wunder mit den vom Himmel gefallenen Rosen, welche als Antwort kamen auf das Gebet des Franciscus um Vergebung für die sündigen Menschen; und in Frankfurt hat er „in dem Bunde der Kirche mit den Künsten" gezeigt, was Wissenschaft und Kunst zu leisten vermögen, wenn sie vereinigt sind. Die römische Kirche hat ebenfalls nicht versäumt, die Kunst wieder und wieder in ihren Dienst zu nehmen. Overbeck's Bilder sind in mehr oder weniger guten Kupferstichen und Kopien über alle katholischen Länder verbreitet; sie sind eines der populärsten Werkzeuge der grossen Propaganda. Das Verlangen der romantischen Kunst nach religiösen Stoffen war ein Seitenstück zu jener Vorliebe, welche die romantische Poesie dem Sagenreichthum des Mittelalters entgegentrug; und der Kampf der geschilderten Schule wider die klassische Geschmacksrichtung war nur ein einzelnes Glied in dem grossen Kampfe gegen den Geist und die Nachwirkungen des achtzehnten Jahrhunderts.

Aus diesem Grunde mussten auch die Künstler einen Platz finden in einer Schilderung der Geschichte der Kontra-Revolution.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

BX1386 .N665
Aus dem inneren Leben der katholischen
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00046 0412